mizan

Islam Tuhan Islam Manusia

Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau

"... menguak sisi-sisi yang peka ... agar umat Muslim mengembangkan kultur lapang dada dalam menyikapi perbedaan pandangan."

—Ahmad Syafii Maarif

Haidar Bagir

Bung Haidar Bagir adalah pemikir Muslim yang tidak henti-hentinya bersuara melalui gagasan-gagasan reflektifnya yang segar dengan menguak sisi-sisi yang peka sekalipun dalam khazanah pemikiran Islam. Semuanya ini dilakukannya agar umat Muslim mengembangkan kultur lapang dada dalam menyikapi perbedaan pandangan. Sikap mengafirkan seseorang dalam lingkungan agama yang sama mendapat sorotan tajam dari penulisnya.

—Ahmad Syafii Maarif

Ustaz Haidar Bagir adalah pembaca dan pengamat zaman dan dinamika manusia di dalamnya, melalui hati dan pikiran serta bimbingan wahyu yang mengejawantah dalam perilaku teladan Rasūlurrahmah, Nabi Muhammad Saw. Buku ini adalah salah satu upayanya menyebarkan hasil pembacaan dan pengamatannya yang terbimbing itu. Dari dan dalam bukunya ini, kita bisa merasakan keindahan rahmat Tuhan—Islam—yang ditebarkan melalui rasul-Nya ke semesta alam; terutama kepada makhluk istimewa-Nya, manusia.

—K.H. Ahmad Mustofa Bisri

Buku kumpulan tulisan Haidar Bagir ini penting. Kita dapat melihat di mana seorang tokoh intelektual Muslim melihat tantangan-tantangan terbesar bagi agamanya di abad ke-21. Banyak dari tantangan itu mestinya juga menantang agamawan-agamawan lain. Inti posisi penulis yang menjiwai tulisan-tulisannya dapat dirumuskan dalam dua kalimat: "Islam adalah agama cinta", dan "agama (Islam) adalah akal". Dua posisi ini fundamental penting bagi pengertian penulis tentang agama Islam, serta menantang agamawan-agamawan di luar Islam untuk memikirkan kembali pandangan mereka tentang Islam. Muncul pertanyaan: Bukankah agama akan kehilangan kredibilitasnya kalau tidak mewujudkan dua kalimat ini? Bahwa buku ini terdiri atas tulisan-tulisan yang tidak panjang, justru membantu. Kita dapat memilih topik mana yang mau kita dalami. Buku ini tidak hanya menarik bagi kaum Muslim, melainkan bagi semua yang ingin tahu di mana seorang tokoh intelektual Muslim Indonesia melihat tantangan-tantangan terbesar bagi agamanya, yang sebagian juga menantang mereka yang di luar.

—Franz Magnis-Suseno

Buku Islam Tuhan, Islam Manusia sungguh mewakili ketercerahan intelektual dan spiritual secara sama-sama cemerlang. Siapa pun yang meluangkan waktu untuk menyimak saksama dan dengan hati terbuka segenap isinya, akan turut memperoleh siraman cahayanya. Di sini Haidar Bagir mengukuhkan diri sebagai salah seorang putra terbaik Indonesia.

—Mochtar Pabottingi

Haidar Bagir menunjukkan bahwa sebuah kumpulan tulisan adalah bentuk yang pas buat zaman ini, khususnya di Indonesia—dan tak bisa diremehkan. Apalagi yang menulis seorang pemikir yang tak hendak meninggikan diri jadi resi di pertapaan.

Yang ditulis di sini menyentuh pertanyaan-pertanyaan yang sering bergaung di percakapan kita, juga di percakapan batin kita—pertanyaan yang kerap mengusik. Terutama di sekitar agama. Akhir-akhir ini kita lihat agama makin mendominasi kehidupan sosial-politik tapi sekaligus makin jauh dari perenungan—lebih banyak jadi teriakan ketimbang jadi puisi.

Soal-soal itu tak bisa menunggu sampai datang sebuah buku tebal. Tulisan yang erat terpaut dengan waktu dan konteks kekinian itu justru merupakan bagian dari kearifan: kita diajak mencari, menjelajah, setapak demi setapak, mengetuk ke tiap arah, tak lupa ke dalam hati dan pikiran sendiri.

Saya berterima kasih kepada Haidar karena ia mengajak saya dalam perjalanan itu.

—Goenawan Mohamad

Islam Tuhan
Islam Manusia

Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau

Haidar Bagir

mizan

Islam Tuhan, Islam Manusia
Agama dan Spiritualitas di Zaman Kacau

Haidar Bagir

Penyunting: Azam Bahtiar dan Ahmad Baiquni
Penyelaras aksara: Achmad Fathurrohman dan Irawan Fuadi
Penata aksara dan sampul: Zuhri AS
Digitalisasi: Nanash

Diterbitkan oleh Penerbit Mizan
(PT Mizan Pustaka) Anggota IKAPI
Jl. Cinambo No. 137 Bandung 40294
T. (022) 7834166 - F. (022) 7834316
E-mail: almizan@mizan.com
www.mizan.com

ISBN: 978-602-441-016-2

Maret 2017

E-book ini didistribusikan oleh
Mizan Digital Publishing
Jln. Jagakarsa Raya No. 40,
Jakarta Selatan 12620
Telp. +6221-78864547 (Hunting); Faks. +62-21-788-64272
website: www.mizan.com
e-mail: mizandigitalpublishing@mizan.com
twitter: @mizandotcom
facebook: mizan digital publishing

Aku dan Islamku ...

1. Aku percaya bahwa akal adalah anugerah-Nya yang menjadikan manusia makhluk paling mulia (*ahsan taqwīm*). Maka, aku bahkan akan melepaskan segenap keyakinan-keislamanku dari segala bentuk otoritas tafsir atas Islam yang tidak sesuai dengan akalku, termasuk otoritas keulamaan. Toh, otoritas-otoritas keulamaan itu berbeda pendapat juga. Namun, aku akan menerima tafsir-otoritatif dari siapa pun, dalam arti bahwa otoritas itu bersumber pada bukti-bukti yang meyakinkan secara intelektual dan berdasar pada prinsip-prinsip ilmiah yang aku yakini kebenarannya.

   Aku percaya bahwa otoritas keulamaan baru mempunyai makna jika ia dikaitkan dengan prinsip-prinsip ilmiah seperti ini, bukan semata-mata dengan simbol-simbol yang tak bisa dijelaskan sepanjang prinsip-prinsip itu, seperti karisma, kesalehan lahiriah, keturunan, (semata-mata) penguasaan ilmu-ilmu keislaman tradisional, dan sebagainya. Dengan kata lain, otoritas keulamaan aku terima

dalam makna yang sesuai dengan makna-asli ajektif yang terlekat kepada kata otoritas dalam ungkapan ini, yakni "yang bersifat ilmiah". Semua ini aku yakini karena al-Qur'an, sebagai otoritas tertinggi dalam Islam, mengajarku bahwa agama Islam adalah untuk orang-orang yang berakal, Nabinya pun dengan tegas menyatakan "tak ada agama bagi orang yang tak berakal." Selanjutnya, penolakanku terhadap segala bentuk otoritas keulamaan *qua* simbol-simbol itu tentu saja tak terbatas pada otoritas keulamaan masa sekarang, ia malah terutama berhubungan dengan otoritas keulamaan masa lampau, sampai masa lampau yang paling jauh dalam sejarah Islam. Karena opini para ulama masa lampau memiliki peluang lebih besar untuk kehilangan relevansi dengan masa kita sekarang akibat perbedaan tantangan, budaya, dan psikologi.

2. Tapi, aku juga sadar bahwa akal dan prinsip-prinsip ilmiah yang diakuinya kapan saja selalu memiliki keterbatasan-keterbatasannya sendiri. Karena itu, aku tak akan pernah merasa kapan saja dalam hidupku bahwa keyakinanku akan sesuatu bersifat final. Aku selalu sadar bahwa keyakinan-keyakinanku harus selalu kuanggap sebagai bersifat tentatif, selalu siap untuk direvisi dan direvisi lagi, sejalan dengan pertambahan wawasan dan ilmuku, serta dengan kemajuan ilmu pengetahuan.

3. Lebih dari itu, aku percaya bahwa rasionalitas saja bukanlah satu-satunya soko-guru keilmiahan. Aku percaya bahwa akal juga mencakup apa yang—oleh orang-orang seperti Aristoteles, Rumi, Bergson, Heidegger, atau Muhammad Iqbal—disebut sebagai intuisi atau—oleh sebagian pemikir lain—disebut sebagai intelek (*intellect*). Inilah suatu daya (*quwwah*) yang dalam tradisi Islam sering diidentikkan dengan hati (*qalb* atau *fu'ād*). Bahkan, aku percaya bahwa setiap saat intuisiku ikut menentukan penarikan pendapat-ilmiahku—kumaui atau tidak. Memang, tak seperti penalaran rasional, aku tak bisa mengendalikan operasi intuisiku (bukankah per definisi intuisi bersifat holistik sintetik, dan mengontrol?). Tapi, aku percaya bahwa aku bisa menjadikan pemikiran intuitifku mendukung upayaku mencari kebenaran selama aku menjaga objektivitas dan keikhlasanku.
4. Karena adanya kebutuhan agar aku tetap objektif dan ikhlas seperti itu, maka sepanjang upayaku untuk mencari opini yang benar aku akan memelihara fokus pada kebenaran itu sendiri, bukan pada popularitas (*khālif tu'raf*), permusuhan pada pendapat yang (sementara ini) tidak aku sepakati, dan sejauh mungkin menyisihkan kemungkinan kesombongan dan kebanggaan dari upaya-upayaku itu. Dan, karena aku sadar bahwa dorongan ke arah nafsu-nafsu seperti itu berpeluang besar untuk mengganggu objektivitas-

ku, maka aku akan secara sadar dan terus-menerus memperbarui niatku, menaklukkan semangat sekadar ingin populer dan menang sendiri, dan membuka akal dan dadaku seluas-luasnya untuk memeriksa opini apa pun yang sampai kepadaku tanpa *judgement a priori* apa pun, dan lebih siap untuk mengkritik opiniku sebelum opini-opini yang lain. Aku percaya, *jihād al-nafs* (perang melawan hawa nafsu) diperlukan di sini.

5. Aku—meskipun amat kritis—akan menyadari bahwa ilmu pengetahuan berkembang sebagai akumulasi pemikiran umat manusia sepanjang sejarah. Bahwa, seperti kata Isaac Newton, kita berdiri "di atas bahu para raksasa" sebelum kita. Bahwa, meski zaman beserta budaya, psikologi, dan tantangan-tantangannya berubah terus, ada saja yang bersifat perenial dan universal dalam pemikiran umat manusia sepanjang sejarahnya.

   Bahkan aku percaya, perlintasan batas waktu itu terjadi hingga masa-masa awal penciptaan manusia. Bukan hanya hingga Plato—yang, oleh Whitehead, pemikiran manusia sepanjang sejarah dianggap hanyalah catatan kaki atasnya—melainkan hingga Hermes Trimegistus (Nabi Idris dalam tradisi pemikiran Islam) yang dianggap Bapak Ilmu Pengetahuan umat manusia.

   Meski kritis, aku tak akan bersikap nihil-istik terhadap khazanah pemikiran masa lampau, karena dengan bersikap demikian aku hanya me-

miskinkan khazanah ilmu pengetahuan umat manusia, dan khazanah ilmu-pengetahuanku. Dengan demikian, aku tak mau terperangkap ke dalam kebencian terhadap hasil-hasil pemikiran masa lampau karena aku menganggapnya berpotensi menggagahi kebebasan berpikirku.

Sebaliknya, aku akan mengapresiasinya dan memperlakukannya secara terhormat sebagai khazanah yang berpotensi untuk memperkaya pemikiran-pemikiranku. Aku pun akan berusaha untuk tidak melupakan bahwa pada kenyataannya hasil pemikiran para pemikir pendahuluku seringkali tidak kalah canggih dan ketat dibanding pemikiran kiwari. Karena, aku pun menyadari bahwa—seperti ditulis, antara lain, oleh Franz Rosenthal—para ilmuwan dan ulama Muslim masa lampau juga memiliki persyaratan-persyaratan keilmuan yang amat ketat. Bahkan, seringkali aku dapati, ketika aku cukup telaten untuk membaca hasil pemikiran mereka, amat banyak masalah-masalah dan opini-opini yang terungkap dalam perdebatan-perdebatan masa kini, yang sudah digarap juga oleh para pendahuluku itu. Kenyataan bahwa perdebatan itu seringkali memakan waktu beberapa generasi, dan melibatkan begitu banyak pemikir yang memiliki berbagai latar belakang, tak urung akan membuatku berpikir: *"Jangan-jangan apa yang mereka telah pikirkan malah lebih canggih dari apa yang sedang aku pikirkan sekarang."* Tidak dengan

demikian kemudian aku berhenti berpikir dan merasa cukup dengan hasil pemikiran masa lampau itu. Tidak. Kenyataan itu hanya makin mendorongku untuk mempelajarinya dan kemudian memberikan sumbangan baru di atasnya, agar dengan demikian aku ikut menjadi bagian mata rantai yang melanjutkan akumulasi hasil-hasil ilmu pengetahuan itu. Alhasil, sikapku terhadap otoritas keulamaan, termasuk otoritas keulamaan masa lampau, sebenarnya merupakan konsekuensi logis belaka dari prinsip-prinsipku dalam berislam, yakni prinsip-prinsip keterbukaan, pluralisme, dan demokrasi.

6. Nah, terkait dengan prinsip-prinsip yang aku junjung tinggi itu, aku akan selalu menghargai atau mengapresiasi pendapat orang atau kelompok lain, betapapun pendapat itu segera tampak tak aku sepakati, asing, atau bahkan terdengar ofensif bagiku. Aku akan berusaha sebisanya untuk memberi mereka *the benefits of the doubt*, sambil berupaya menerapkan kebijakan bahwa pendapatku (aku yakini sebagai) benar, tapi memiliki peluang untuk salah, dan pendapat orang lain (aku yakini) sebagai salah, tapi memiliki peluang untuk benar; juga bahwa, meski aku berbeda pendapat, hak mereka untuk mengungkapkan pendapatnya akan aku junjung tinggi dan aku bela. Karena aku percaya bahwa *h̲ikmah* (kebijaksanaan) "tercecer" di mana-mana, di berbagai opini, dan bahwa aku berkewajiban

memungutnya di mana saja aku menemukannya. Karena aku pun percaya bahwa perbedaan pendapat (*ikhtilāf*) adalah suatu rahmat, yang—jika kita sikapi dengan benar—akan memperkaya ilmu pengetahuan dan membawa kita lebih dekat kepada kebenaran. Dengan kata lain, makin melengkapkan pengetahuanku tentang kebenaran, mengingat kebenaran yang kita kuasai selalu bersifat parsial. Aku tak akan pernah lupa bahwa kebenaran-kebenaran itu berasal dari sumber yang sama, dan bahwa satu kebenaran tak akan bertentangan dengan kebenaran lainnya. Untuk keperluan itu, sedapat mungkin aku akan bersikap seperti Imam Ghazali ketika mengatakan bahwa, sebelum berhak mengkritik, kita harus berupaya untuk bisa memahami pendapat yang akan kita kritik itu seperti pemahaman para penganutnya. (Sedemikian, sehingga karya Imam Ghazali yang berjudul *Maqāshid al-Falāsifah*—yang sebenarnya merupakan ringkasan karya Ibn Sina—sempat dikelirukan sebagai karya Ibn Sina karena sifat empatik yang dominan terhadap pemikiran filsuf yang sebenarnya segera akan dikritiknya secara amat keras itu). Bahkan dalam opini yang sepintas tampak bertentangan dengan pendapat kita, selalu ada peluang kebenaran yang bisa kita pungut. Dalam kerangka ini, aku akan menghindarkan sikap selektif dalam menampilkan pendapat orang yang kita kritik, apalagi sinikal. Karena sinisme cenderung

mendorong kita memahami pandangan kelompok lain secara tereduksi, kalau tak malah karikatural, menyesatkan (*misleading*) dan, dengan demikian, merusak objektivitas kita.

Sebaliknya, aku akan berhati-hati, dan bukannya malah kenes, dalam menanggapi opini yang tidak kusetujui itu agar suatu dialog yang produktif, konstruktif, dan saling memperkaya akan tercipta. Meski, misalnya, para penganut pendapat yang tidak aku setujui bersikap negatif terhadap pendapatku, aku akan berusaha selalu sadar bahwa mereka bukan guruku. Bukankah memang sudah sikapku bahwa kancah pemikiran harus selalu dibiarkan terbuka, pluralistik, dan demokratis, dan bukankah aku mengkritik mereka justru karena sifat tertutup, totalitarian, dan otoritariannya? Juga, karena aku yakin, bahwa pada dasarnya makhluk yang bernama manusia ini bisa diajak berinteraksi secara persuasif, asalkan kita telaten dalam mengajukan hujah-hujah kita yang meyakinkan kepada mereka. Dan juga karena aku sadar bahwa jangan-jangan perbedaan pendapat yang begitu besar antara aku dan mereka banyak juga disumbang oleh kurangnya dialog yang produktif dan silaturrahmi yang tulus di antara kami. Aku yakin bahwa ketidaksabaran untuk mendengar pendapat orang lain merupakan produk sikap sombong, merasa benar sendiri, melecehkan

orang lain, yang menurutku justru menjadi musuh keterbukaan, pluralisme, dan demokrasi.

7. Aku akan berusaha memisahkan sebisanya unsur-unsur yang sakral dari yang profan, dan mengembalikan unsur-unsur profan ke pangkuan pemikiran yang netral agama. Karena aku yakin bahwa menyerahkan masalah-masalah profan ke wilayah pemikiran keagamaan secara tidak semena-mena justru akan mempersulit diri dan mendorong munculnya sikap-sikap reaksioner dan obskurantis, setidaknya bisa menimbulkan suasana yang menyesakkan (*suffocating*) karena ia bukan hanya menyelusup—melainkan "mengangkangi"—ke semua detail aktivitas kita secara tidak perlu. Dan karena aku yakin bahwa Allah Swt. menganugerahi kita dengan akal yang dikaruniainya tugas dan kemampuan untuk bersama-sama wahyu-Nya membimbing kita menuju kebenaran. Tapi, saya juga percaya bahwa sekularisasi ada batas-batasnya. Bahwa, betapapun, agama sebagai agama meniscayakan penerimaan unsur-unsur tertentu sebagai bersifat sakral. Bahwa batas antara sekularisasi dan sekularisme—yang tidak aku sepakati—tidak selalu jelas. Setidaknya, kalaupun aku yakin bahwa agama pada dasarnya adalah sumber aturan moral dan etika, aku sadar bahwa moral dan etika selalu terlibat dalam aspek kehidupan manusia yang mana pun.

Meski aku percayai dalam banyak hal bersifat kontekstual dan historis, aku juga yakin bahwa banyak juga teks-teks (*nashsh*) keagamaan yang berbicara mengenai hukum, politik, ekonomi. Sulit bagiku untuk menutup sama sekali pintu untuknya. Karena boleh jadi ia masih juga bisa menjadi suatu sumber pemikiran di tengah berbagai sumber pemikiran nonkeagamaan. Meminjam istilah *ushūl al-fiqh*, kalau tak bisa menjadi sumber peraturan primer (*awwaliyyah*), nas-nas yang bersifat kontekstual dan historis seperti ini setidaknya bisa menjadi sumber peraturan sekunder (*tsanawiyyah*).

8. Aku juga akan memelihara *concern* bahwa Islam harus selalu ditafsirkan sedemikian, sehingga selalu bisa menjawab tantangan zaman. Aku percaya bahwa Allah menjadikan dunia dan kehidupan ini dengan sifatnya yang progresif. Bahwa, seperti kata Muhammad Iqbal, Allah selalu menambahkan ciptaan-ciptaan baru setiap saat (*kulla yaum huwa fī sya'n*). Bahwa dunia ini bukan suatu *block universe*. Maka, ijtihad pun menjadi niscaya—Iqbal menyebutnya sebagai prinsip atau sokoguru gerakan dalam Islam—demi menyahuti undangan Allah untuk menjawab tantangan-tantangan (ciptaan-ciptaan) baru itu. Tapi aku juga tahu bahwa ada bahaya untuk menjadikan agama sebagai "pelengkap penderita" dalam kita mencari jawab terhadap tantangan-tantangan zaman itu. Maksudku, bukannya ajaran-ajaran

Islam aku jadikan sumber, aku memanipulasinya agar sesuai dengan keyakinanku yang bersifat *a priori*. Dengan kata lain, ajaran Islam kutempatkan sedemikian sehingga ia *subjected to* (tertundukkan kepada) keyakinan-keyakinan *a priori*-ku itu. Ini menurutku merupakan suatu sikap yang mengkhianati integritas intelektualku. Kalau aku percaya pada kebenaran Islam, maka sikap yang ilmiah adalah menempatkannya sebagai sejajar dengan sumber-sumber kebenaran intelektual yang lainnya. Bahkan, dalam hal terjadi konflik yang tidak bisa aku selesaikan di antara keduanya, aku harus siap untuk memenangkan sumber-sumber keagamaan, meski hanya untuk sementara. Karena, pada dasarnya, seperti aku ungkapkan sebelumnya, aku percaya bahwa hasil pemikiran intelektual yang sahih (atau *qath'iy*, menurut istilah keagamaannya) *ultimately* tak akan bertentangan dengan teks-teks atau nas-nas yang dipahami secara sahih (*qath'iy*) pula.

9. Pendekatanku terhadap teks-teks al-Qur'an, Sunnah, dan tradisi Islam selebihnya akan bersifat hermeneutik. Dengan kata lain, aku akan melakukan distansiasi terhadapnya, mencoba mengenali diriku dengan segala latar belakang sosiologis, psikologis, dan kulturalku agar aku bisa meminimumkan subjektivitasku, kemudian melihatnya secara historis dan kontekstual,

selanjutnya menyeruput esensi-esensi (*maqāshid*)-nya, untuk akhirnya mengapropriasikannya dengan tantangan-tantangan zamanku. Ini sama sekali bukan suatu pendekatan yang mudah. Tapi aku tak punya pilihan lain jika hendak objektif. Meskipun demikian, aku sadar bahwa hermeneutika memiliki jebakan-jebakannya sendiri, di setiap tahap dalam prosedurnya. Mengenali diri adalah suatu pekerjaan yang, sejak zaman Yunani, diakui sama dengan mengenali Tuhan—*the ultimate being*. Karena itu, tak kurang dari suatu pertempuran besar (*jihad akbar*)—lagi-lagi, jihad melawan hawa nafsu—sajalah yang dapat membantu kita melakukannya. Kemudian, melihat secara historis dan kontekstual, mengharuskanku untuk dapat memilih dari berbagai versi historis, latar belakang sosio-kultural dan psikologis yang berjalin berkelindan secara amat kompleks, kalau tak malah sering saling bertentangan. Dan seterusnya. Aku tak akan segan-segan belajar dari pemikir Muslim masa lampau, seperti kaum rasionalis Muktazilah, atau kaum Sufi, yang telah berupaya keras untuk mempraktikkan pendekatan ini lewat apa yang mereka sebut sebagai *ta'wīl*. Yakni, menyelam dalam-dalam ke lapis-lapis teks-teks suci al-Qur'an dan Sunnah—demi memungut mutiara-mutiara ilham yang terpendam di bawah permukaan tafsir “biasa”. Suatu teknik yang bukan saja mengandaikan daya imajinal

untuk masuk ke dunia supra-konkret—dunia yang lebih estetik dan rohani (spiritual)—melainkan juga dipandu oleh suatu "sistem" gagasan spesifik yang biasa disebut 'irfan (tasawuf filosofis). Tapi, pada saat yang sama, aku juga akan mengambil manfaat dari orang-orang yang memujikan pendekatan literal, karena pendekatan seperti ini sedikit-banyak akan membantuku untuk mengendalikan keliaran spekulasiku pada saat aku hendak mencari makna hermeneutika teks-teks tersebut. Bahkan, aku sadar, aku tahu, pendekatan literal bukan saja tak bertentangan dengan *ta'wīl*, tapi malah merupakan bagian dari prosedurnya.

Ini, pikirku, barangkali sebab yang membuat bahkan Sufi se-"liar" Ibn 'Arabi pun *ngotot* dengan makna asal kata-kata karena bagi orang-orang seperti ini *ta'wīl*—sebagaimana hermeneutika—bukanlah mencari makna yang bukan orisinal, melainkan justru mengembalikannya kepada yang asal itu.

10. Akhirnya, aku akan selalu meminta pertolongan (*'ināyah*) dan petunjuk (*hidāyah*) dari Allah Swt. Sang Kebenaran (*al-Haqq*) dan Sang Pemberi Petunjuk (*al-Hādi*), karena aku amat sadar kepada keterbatasan-keterbatasanku sebagai manusia dan bahwa Ia adalah Sumber dari segala sumber kebenaran.

Wa Allāh a'lam bi al-shawāb.[]

Kata Pengantar

Meskipun saya pernah beberapa kali menyunting kumpulan tulisan orang lain—dan Penerbit Mizan juga tidak jarang menerbitkan kumpulan tulisan para pemikir dan ahli di Indonesia—sebelum ini tak pernah terpikir bahwa saya akan menerbitkan kumpulan tulisan saya sendiri. Bukannya saya menganggap bahwa kumpulan tulisan tidak layak diterbitkan, tapi kebetulan saya bukanlah orang yang cukup telaten untuk menulis makalah-makalah panjang yang serius, dari hasil riset yang dilengkapi dengan referensi-referensi yang memadai. Sebagian besar tulisan saya, kecuali beberapa makalah, bersifat teknis atau merupakan tulisan-tulisan saya yang pernah dipublikasikan di media massa di negeri kita.

Namun, beberapa waktu lalu ketika berbincang dengan teman-teman, tiba-tiba tebersit suatu rencana untuk menerbitkan kumpulan tulisan saya. Pemicunya adalah ingatan bahwa sebentar lagi saya akan memasuki usia 60 tahun. Saya sendiri bukanlah orang yang biasa memperingati ulang tahun kelahiran, dan sangat enggan untuk dibuatkan acara peringatan ulang tahun, meskipun usia saya sudah mencapai 60 tahun. Saya pun juga tak pernah terpikir, bahkan menolak, bayangan menulis sebuah biografi karena saya tidak pernah menganggap diri saya sebagai orang yang memiliki kelebihan-kelebihan yang menyebabkan biografi saya layak dibaca orang. Kalaupun saya menulis biografi, maka saya katakan kepada teman-teman, bentuknya adalah semacam—istilah saya sendiri—*mistakografi* atau *errografi*.

Yang saya maksud, alih-alih mencatat prestasi-prestasi yang telah saya capai atau kelebihan-kelebihan yang saya punyai, saya justru lebih tertarik untuk menuangkan apa-apa yang belum saya capai, atau gagal saya capai, dan kekurangan-kekurangan saya sebagai manusia baik sebagai pemimpin perusahaan, sebagai ayah, sebagai suami, sebagai guru atau dosen, maupun sebagai orang yang dianggap sarjana pemikiran Islam, agar orang bisa belajar dari kekurangan-kekurangan dan kesalahan-kesalahan saya. Hingga tiba-tiba saja terpikir gagasan penerbitan kumpulan tulisan itu. Saya berpikir, setidaknya dengan itu saya barangkali bisa berbagi proses pembentukan pemikiran saya, khususnya tentang Islam dan masalah-masalah strategis bangsa

kita. Sekali lagi, bukan terutama karena saya merasa *ge-er* telah berhasil menelurkan gagasan-gagasan besar, tapi lebih karena kesadaran bahwa sekecil apa pun sumbangan pemikiran saya, pada kenyataannya gagasan-gagasan besar selain diciptakan oleh orang-orang besar, mungkin juga mengandung patungan kecil-kecil dari orang-orang sederhana, yang barangkali hanya belajar dari pengalaman hidupnya atau pergulatan pemikiran individual yang dijalaninya.

Akhirnya, saya menerima kenyataan bahwa mungkin ada gunanya apabila saya mengumpulkan tulisan-tulisan saya yang terserak di media massa, dan berbagi dengan siapa saja yang mau saya ajak berbagi, tentang pemikiran-pemikiran dan pengalaman-pengalaman saya. Meski demikian, tak terpikir oleh saya untuk sekadar mengumpulkan apa yang terserak dan menyajikannya begitu saja apa adanya. Saya pun tetap berpikir untuk dapat melahirkan kumpulan tulisan yang setidaknya memiliki struktur dan sistematika, betapapun merupakan bunga rampai, sekaligus mengandung gagasan-gagasan strategis, sambil membantu mencarikan jawab terhadap pertanyaan-pertanyaan, atau patungan solusi terhadap masalah-masalah besar bangsa kita dan umat Islam, yang merupakan mayoritas di negeri kita ini.

Segera saja ketika berpikir demikian, saya terdorong untuk hanya mengumpulkan tulisan-tulisan yang saya lahirkan selama kira-kira satu dekade. *Pertama*, karena saya memang harus punya suatu kriteria untuk menyeleksi sejumlah tertentu tulisan saya di antara

lebih dari 100 tulisan di berbagai media dan pertemuan, yang pernah saya buat sejak saya masih mahasiswa di Institut Teknologi Bandung. *Kedua*, betapapun juga saya dapati bahwa selama tahun-tahun sebelum dekade terakhir itu, sebagaimana penulis atau siapa pun yang mengekspresikan pemikirannya, pemikiran-pemikiran saya masih relatif belum stabil, belum mapan atau—kalau mau—sebutlah belum matang; tanpa mengatakan bahwa pemikiran saya yang sekarang telah mencapai kematangan. Karena sesungguhnya manusia selamanya akan terus berproses menuju apa yang lebih matang. Setidaknya pemikiran saya yang saya tuangkan dalam tulisan di berbagai media massa selama satu dekade terakhir sudah mengambil bentuk yang lebih jelas, lebih konsisten, di samping juga lebih realistis, dan mudah-mudahan juga lebih bisa dipertanggungjawabkan.

Ya, akhirnya saya tunduk pada gagasan untuk menerbitkan kumpulan tulisan yang saat ini berada di tangan para pembaca. Betapapun sederhananya, betapapun rudimenternya, saya tetap berharap percikan pemikiran saya ini—betapapun sedikitnya—dapat memberikan sumbangan bagi perkembangan gagasan dan pemikiran tentang masalah-masalah strategis di negeri kita, dan juga khususnya masalah-masalah umat Islam.

Akhirnya, saya ingin menyampaikan terima kasih sebesar-besarnya, pertama sekali tentu kepada keluarga saya yang harus berbagi perhatian dengan keasyikan dan kebutuhan saya untuk mengekspresikan diri dan

berbagi gagasan dan pemikiran: kepada istri saya, yang tak pernah mengeluhkan kesibukan saya ini, dan kepada anak-anak saya. Mudah-mudahan jika ada pahala dari Allah *Subhānahu wa Ta'ālā* atas upaya sederhana saya ini, mereka juga mendapatkan haknya dari pahala yang saya harapkan saya peroleh itu.

Tentu saja saya juga harus mengucapkan terima kasih kepada guru-guru saya sejak tingkat yang paling rendah hingga perguruan tinggi, baik itu di Institut Teknologi Bandung, di Institut Agama Islam Negeri Syarif Hidayatullah Jakarta, di Center for Middle Eastern Studies Harvard University, maupun di jurusan filsafat Universitas Indonesia, serta jurusan History and Philosophy of Sciences di Indiana University, Bloomington, Amerika Serikat. Di luar itu, tak terhitung guru-guru, baik itu ustaz maupun ulama, yang telah memberikan banyak bahan pemikiran keislaman kepada saya, di samping juga inspirasi-inspirasi yang tak bernilai; maupun juga rekan-rekan dan teman-teman yang bersama saya berdiskusi, berdebat untuk melahirkan pemikiran-pemikiran yang mudah-mudahan sedikit banyak orisinal. Juga terima kasih saya kepada Saudara Azam Bahtiar, yang dengan telaten dan penuh dedikasi membantu merapikan dan juga memberikan bahan-bahan yang saya perlukan, bagi baik penulisan maupun revisi yang saya lakukan untuk keperluan penerbitan buku ini. Akhirnya, kepada rekan-rekan saya di Penerbit Mizan, saya sampaikan terima kasih sebesar-besarnya, bukan saja karena telah mendukung penerbitan buku ini, tapi karena telah

menjadi sahabat-sahabat dan teman-teman diskusi selama lebih dari 30 tahun. Dan saya ingin mengatakan bahwa kalau ada sesuatu yang baik dalam buku ini, maka sudah pasti sebagian kreditnya harus diberikan kepada orang-orang yang saya sebutkan di atas. Sementara jika ada kekurangan-kekurangan—dan sudah pasti kumpulan tulisan seperti ini memiliki banyak kekurangan—maka tanggung jawab sepenuhnya atas kekurangan-kekurangan tersebut terletak pada diri saya. Segala puji dan syukur kepada Allah *Subhānahu wa Ta'ālā.*[]

Haidar Bagir

Isi Buku

Bagian II: Khazanah
Khazanah Pemikiran Islam | 57

Bagian III: Pendekatan (I)
Dialog Intra Islam | 115

Pendahuluan

Sebagaimana saya tuliskan dalam Kata Pengantar, sebagian besar tulisan yang dikumpulkan dalam buku ini adalah seleksi dari tulisan-tulisan saya yang pernah dipublikasikan di berbagai media massa selama satu dekade terakhir. Hanya ada satu tulisan yang saya ambil dari masa penulisan yang sebelum itu, bahkan sesungguhnya tulisan tersebut adalah tulisan pertama saya yang dimuat oleh *Harian Kompas* pada 1985. Saya masih ingat judulnya, "Dunia Kita yang Sedang Meluruh".

Ide untuk memuat tulisan yang sesungguhnya sudah lama itu, terlintas di benak saya ketika tiba-tiba saya ingat bahwa tulisan-tulisan saya yang belakangan telah memusatkan perhatian pada persoalan pentingnya mengembalikan spiritualitas dalam kehidupan masya-rakat maupun dalam pemikiran dan penghayatan

Islam di kalangan umat Islam di negeri kita. Saya ingat bahwa tulisan saya yang pertama kali dimuat di *Harian Kompas* tersebut—meskipun saya pada waktu itu tidak sepenuhnya ingat perincian isinya—juga menyinggung persoalan spiritualitas ini. Saya beruntung karena rekan-rekan di bagian dokumentasi *Kompas* telah berbaik hati untuk mencarikan tulisan saya tersebut, dan dengan penuh rasa bahagia saya mendapatkan kliping dari tulisan saya tersebut. Adalah sangat menarik ketika ternyata saya dapati bahwa tulisan saya yang saya tulis sekitar 30 tahun yang lalu, ternyata benar memiliki *concern* yang sama dengan tulisan yang saya tulis pada masa-masa paling belakangan dalam karier saya sebagai penulis atau sarjana. Jadilah tulisan itu saya muat sebagai tulisan pertama dalam kumpulan tulisan yang sekarang ada di tangan pembaca.

Sebelum masuk lebih jauh kepada uraian ringkas kandungan masing-masing bab secara berurutan, perlu saya sampaikan bahwa buku kumpulan tulisan ini saya bagi ke dalam 5 (lima) bagian: mulai Bagian Masalah; Khazanah (Pemikiran Islam), sebagai sumber bagi pemecahan masalah; lalu Bagian Pendekatan (dua bagian); dan, yang terakhir, Bagian Solusi.

Tulisan yang berjudul "Dunia Kita yang Sedang Meluruh" berbicara tentang krisis yang dihadapi oleh umat manusia sekarang, yang menyebabkan lahirnya kerinduan kembali kepada semacam spiritualisme. Tulisan tersebut sekaligus juga membuka bagian pertama dari kumpulan tulisan ini, yang memusatkan

perhatian pada masalah-masalah besar yang saat ini sedang dihadapi oleh umat manusia di seluruh belahan dunia, dan juga khususnya di negeri kita. Lalu, seolah merespons pernyataan Dr. Soedjatmoko yang dikutip di bagian akhir tulisan pertama, "Negeri Tuna Budaya" menyoroti fakta memprihatinkan bahwa sudah cukup lama negeri kita kosong dari suatu strategi budaya untuk mengarahkan semua upaya kita sebagai bangsa ke arah yang seharusnya. Apalagi mengingat bahwa saat ini kita berada di suatu zaman penuh kekacauan. Maka tulisan berjudul "Zaman Kacau", yang saya letakkan menyusul tulisan ini, membahas realitas kekacauan zaman di mana kita hidup, yang antara lain disebabkan oleh perkembangan teknologi komunikasi massa yang mulai terasa bergerak di luar kendali. Di satu sisi, perkembangan ini sangat membantu dalam peningkatan kemampuan berkomunikasi umat manusia; tapi di sisi lain, membuka Kotak Pandora yang memungkinkan orang memalsukan pesan dengan memanfaatkan kecanggihan teknologi komunikasi tersebut. Bukan tidak ada hubungannya jika, seperti saya uraikan dalam tulisan selanjutnya, *chaos* yang mewarnai zaman kita ini kemudian ikut memberikan saham dalam melahirkan paham-paham dan gerakan radikal. Yang paling menonjol, paham-paham dan gerakan radikal ini mengambil bentuk paham dan gerakan keagamaan di dalam Islam, sebagai agama mayoritas orang Indonesia. Tulisan pada bab ini berbicara tentang akar masalah lahirnya gerakan-gerakan radikal semacam ini. Termasuk suatu paham divisif intra-Islam yang

biasa disebut sebagai takfirisme, yaitu suatu paham atau gerakan radikal yang berakar pada ajaran—yang seringkali sangat sistematis—untuk melabeli kelompok yang tidak sejalan dengan kelompoknya sendiri sebagai kafir. Soal inilah yang dibahas dalam tulisan terakhir pada bagian ini.

Dari situ, yakni dari uraian tentang problem-problem besar yang sekarang dihadapi umat manusia ini, buku ini masuk ke dalam pembahasan tentang Khazanah Pemikiran Islam, yang dapat dilihat sebagai sumber daya atau *resources* dalam mencari alternatif gagasan-gagasan untuk mengatasi problem-problem besar umat manusia yang dibahas di dalam Bab 1 tersebut. Dengan tujuan itu, Bagian 2 dari buku ini memuat 7 tulisan. Mulai dari tulisan "Akal, Imajinasi, dan Pengalaman Tasawuf", yang membahas daya-daya berpikir manusia mulai rasio hingga tingkat yang paling tinggi yang biasa disebut sebagai intelek. Kemudian menyusul pembahasan tentang "Beragama dengan Akal," dan "Hermeneutika dan Teks Agama". Tulisan yang disebut terakhir berbicara tentang hermeneutika sebagai metode untuk memahami teks agama secara lebih terbuka dan relevan dengan tantangan-tantangan masa. Selanjutnya, pembahasan dalam buku ini menelisik ke dalam diskusi "Filsafat Islam dan Perannya dalam Rekonstruksi Ilmu dan Kehidupan". Namun, tak ada pembahasan yang bisa dianggap lengkap tentang khazanah pemikiran Islam kecuali dengan menyinggung perkembangan sains dan hubungannya dengan pemikiran keagamaan: Apakah ada prospek bagi

"Peran Pemikiran Keagamaan dalam Sains", dan jika prospek itu ada, bagaimana bentuknya? Bagian ini ditutup dengan wawancara berjudul "Agama itu Akal", tentang peran sentral akal dalam Islam, sedemikian sehingga akal disebut sebagai Rasul atau Nabi dalam diri manusia.

Dari sini kita masuk ke bagian selanjutnya, yakni Bagian 3 yang membahas pendekatan dalam pemecahan masalah yang diinventarisasi dalam Bagian I. Pendekatan pertama mengambil bentuk dialog intra-Islam. Bagian ini dibuka dengan diskusi tentang "Postmodernisme dan Penafsiran Islam yang Lebih Terbuka". Dengan latar belakang pembahasan tentang semangat zaman kita ini, kita masuk ke dalam pembahasan tentang keberagaman dalam Islam, khususnya keberagaman mazhab dalam agama ini. Di dalamnya diuraikan sejarah pembentukan mazhab-mazhab dan kenyataan bahwa pembentukan bermacam mazhab itu sangat dipengaruhi oleh kondisi pendirinya maupun situasi yang di dalamnya para pendiri itu hidup. Hal ini menyiratkan adanya sifat situasional dan relatif—sampai batas tertentu—dalam hal nilai kebenaran pandangan yang ada dalam mazhab-mazhab.

Menyusul setelah itu suatu pembahasan yang sangat penting dalam konteks buku ini, yaitu tentang satu prinsip yang sangat sentral di dalam ajaran Islam, yakni prinsip moderasi atau *wasathiyyah.* Seperti dapat dilihat pada pembahasan tentang mazhab-mazhab dalam Islam sebelumnya—betapapun kayanya perbedaan di antara mereka—semua mazhab dapat mempertahankan dirinya dan diterima dalam batang tubuh ajaran Islam,

hanya karena mazhab-mazhab tersebut memelihara prinsip moderasi atau *wasathiyyah* tersebut. Tulisan ini diharapkan sekaligus mengungkapkan sifat asasi dari ajaran Islam ini.

Menyusul setelah itu, tulisan "Aliran Sesat atau Aliran Sempalan?" membahas tentang definisi aliran atau mazhab yang bisa diterima atau ditolak. Yakni, tentang aliran atau kelompok-kelompok yang bisa dianggap sah atau *legitimate* di dalam Islam agar, dengan pemahaman yang jernih, orang tak mudah menyesat-sesatkan atau mengafir-kafirkan mazhab atau kelompok yang bukan mazhab atau kelompoknya sendiri.

Dengan bekal moderasi dan keterbukaan ini, kita kemudian masuk ke dalam pembahasan tentang suatu prinsip yang sangat dipentingkan dalam ajaran Islam, yakni prinsip "persatuan umat Islam". Mazhab boleh berbeda, bahkan intra mazhab juga terdapat variasi-variasi yang terkadang cukup kontras. Tapi, di atas semuanya itu, ada prinsip-prinsip dasar, prinsip-prinsip umum yang semua mazhab dan kelompok dalam Islam berbagi. Itulah prinsip-prinsip utama (*ushūl*) agama. Sehingga dalam kekayaan variasi terkait dengan cabang-cabang (*furū'*) agama itu, dan berbekal persamaan prinsip-prinsip utama itu, kaum Muslim dari semua kelompok dapat membangun persatuan yang menyebabkan sebagai satu umat mereka tetap bisa berkiprah dan memberikan kontribusi kepada kemanusiaan secara efektif. Itulah persatuan dalam kebhinekaan.

Dalam konteks ini, tak pelak kita harus menyoroti perbedaan di antara dua mazhab utama di dalam Islam, yakni Mazhab Sunni dan Mazhab Syiah. Apalagi melihat kenyataan bahwa dalam dekade terakhir kedua mazhab—yang sesungguhnya dalam sejarah interaksinya lebih banyak diwarnai oleh koeksistensi secara damai di berbagai bangsa, bahkan juga integrasi yang melibatkan saling menikah di antara keduanya tanpa hambatan—telah melahirkan konflik yang amat memprihatinkan. Meskipun awalnya berakar pada perbedaan pandangan tentang hal-hal yang terkait dengan keyakinan-keyakinan keagamaan, terbukti konflik ini telah meluas (persisnya, telah disalahgunakan untuk mendukung) konflik-konflik geopolitik khususnya di Timur Tengah. Konflik-konflik yang pada awalnya sama sekali tidak menyangkut soal-soal keagamaan ini, mendadak menjadi konflik keagamaan yang sangat tajam dan tidak jarang berdarah-darah. Dalam satu dekade belakangan ini, kita telah menyaksikan bukan saja konflik terbuka, melainkan peperangan-peperangan yang memakan ratusan ribu nyawa, yang disamarkan sebagai konflik mazhab. Mengingat *complicated*-nya atau rumitnya persoalan ini, bab ini dilengkapi dengan wawancara tentang situasi mutakhir interaksi dan konflik di antara kedua mazhab ini, dan juga tawaran tentang sikap terbaik di dalam melihat dan mengatasi konflik di antara dua mazhab utama dalam Islam ini.

Setelah dialog intra-Islam, Bagian IV menyoroti dialog Islam dengan agama dan peradaban lain, serta

dengan budaya lokal. Bagian ini dibuka dengan bahasan "Islam, Dialog Agama, dan Peradaban" yang melibatkan Islam dan peradaban-peradaban lain, khususnya Peradaban Barat yang selama ini dianggap sebagai bertentangan secara diametral dengan Islam. Judul ini berusaha mencari titik-temu di antara, khususnya, kedua peradaban besar ini, dengan melacak kesamaan akar keduanya, dan selanjutnya berupaya menyarankan saling isi yang memperkaya di antara kedua peradaban. Khususnya, mengingat bahwa Peradaban Islam—yang *notabene* adalah bagian dari Peradaban Timur—kaya akan spiritualisme, sementara Peradaban Barat ditandai oleh humanisme dan materialisme, yang telah terbukti mencapai prestasi prestasi luar biasa di bidang sains.

Lalu bagian ini menyoroti isu mengenai Non-Muslim di dalam batang tubuh ajaran Islam. Di dalamnya berusaha ditinjau kembali definisi tentang "kekafiran" menurut ajaran al-Qur'an, Sunnah, dan pendapat para ulama. Berbeda dengan pandangan umum, yang secara otomatis menempatkan Non-Muslim sebagai atau dalam kategori kafir, artikel dalam kumpulan tulisan ini berusaha membuktikan bahwa Non-Muslim tak serta-merta kafir. Bahwa Non Muslim yang belum tegak atas mereka *h̲ujjah*—atau di dalam istilah agamanya disebut sebagai *qiyām al-h̲ujjah*—tidak dapat disebut sebagai kafir, meskipun mereka tidak memeluk Islam. Ada syarat syarat khusus, selain *qiyām al-h̲ujjah*, yakni tindakan-tindakan untuk memerangi atau menindas umat Islam bahkan umat agama lain yang memungkinkan mereka dilabeli

sebagai kafir dan diperlakukan dengan aturan-aturan yang mengatur orang-orang kafir.

Lalu sampailah kita kepada pembahasan tentang "Islam dan Budaya Lokal" sebagai basis pengembangan peradaban. Tak jarang sebagian penganut agama secara gegabah melihat budaya sebagai warisan masa lampau yang di dalamnya terkandung banyak kemusyrikan. Tanpa membantah adanya warisan-warisan budaya kuno yang terkadang mengandung kecenderungan ke arah ini, dalam analisis yang lebih dalam, sesungguhnya budaya lokal adalah warisan dari agama-agama yang telah berada di Indonesia sejak sebelum kedatangan agama Islam. Bukan saja agama Hindu dan agama Buddha, melainkan juga agama-agama lokal yang telah ada di Nusantara sejak awal sejarah bangsa ini. Analisis yang lebih teliti, khususnya dengan mengambil kacamata *'irfān*, akan menunjukkan bahwa banyak—kalau tidak semua—akar pandangan-pandangan agama-agama sebelum Islam, termasuk agama-agama asli Nusantara, sesungguhnya memiliki banyak kesamaan dengan ajaran agama Islam dari sudut pandang *'irfān* ini. Hal ini membuka kemungkinan bagi dialog yang produktif antara Islam dan agama serta budaya lokal.

Bagian kelima atau bab terakhir membahas tentang asas-asas ajaran Islam yang terlupakan, yaitu asas cinta dan spiritualitas. Sebagai wadah dari asas cinta itu, judul pertama berusaha menonjolkan aspek spiritualitas dari ajaran agama, khususnya ajaran Islam, versus kecenderungan fundamentalistik yang muncul atau lahir

dari agama-agama di masa-masa modern dan postmodern ini. Dalam artikel yang sama juga ditunjukkan bahwa, secara menarik, fundamentalisme sesungguhnya merupakan anak kandung modernisme dan postmodernisme. Proposisi ini diperkuat dengan judul selanjutnya, yang secara jelas dan gamblang menunjukkan bahwa alih-alih merupakan agama yang berorientasi hukum dan politik, sebagaimana ditunjukkan oleh fundamentalisme, Islam sesungguhnya adalah agama cinta.

Kesadaran akan prinsip cinta yang dominan di dalam ajaran Islam ini menyadarkan kita bahwa jangankan dalam hal-hal yang terkait dengan hubungan manusia dalam masa-masa damai, dalam hal menolak kemungkaran (*nahy munkar*), bahkan perang, prinsip cinta Islam tetap harus dikedepankan. Judul-judul dalam bagian ini menunjukkan dengan gamblang bahwa kekerasan dan perang di dalam Islam adalah kekecualian, ketimbang prinsip umum. Bahkan, ketika situasi kekecualian ini terjadi, ia harus dijalani dengan kebaikan hati. Kecintaan dan orientasi kepada kebaikan semua orang selalu menjadi prinsip yang harus dipromosikan. Akhirnya, artikel terakhir dalam bagian terakhir ini hampir-hampir merupakan kesimpulan dari seluruh tulisan yang dirangkum dalam buku ini, yakni menunjukkan bahwa dalam semua *concern*-nya terhadap masalah-masalah keduniaan, termasuk masalah-masalah hukum dan politik, pada dasarnya agama adalah suatu bentuk spiritualitas. Yakni, suatu aturan atau ajaran yang mengatur dan mempromosikan hubungan spiritual antara makhluk dan Penciptanya, dan

pada saat yang sama menawarkan suatu aturan moral yang dapat menjadi panduan bagi setiap orang di dalam menjalani hidupnya di dalam semua aspek kehidupan. Jadi, kalaupun ajaran agama memiliki pengaruh atas urusan-urusan politik dan hukum, barangkali juga pendidikan, maka pengaruh itu terjadi melalui ajaran-ajaran moral yang dibawa oleh agama tersebut. Dengan demikian, pengaruh agama terhadap berbagai aspek kehidupan manusia sehari-hari bersifat tidak langsung, sedangkan hal-hal yang terkait dengan pengelolaan berbagai aspek kehidupan dunia tersebut hendaknya diserahkan kepada wilayah sains dan ilmu pengetahuan. Dengan kata lain, biarkan para ahli di bidang-bidang itu yang menggarap apa yang menjadi keahlian mereka itu, sementara agama berfungsi untuk menyediakan batasan-batasan moral demi memastikan bahwa seluruh upaya keduniawian tersebut pada akhirnya tetap bertujuan bagi kebaikan umat manusia seluruhnya. Yakni, bukan saja dalam menjamin kebahagiaannya di dunia, tapi juga dalam memelihara spiritualitas mereka.

Di luar tulisan-tulisan yang telah diuraikan secara ringkas di atas, sebuah apendiks disertakan. Judulnya "Apa itu Tasawuf". Judul ini dimaksudkan untuk menjelaskan secara ringkas tasawuf sebagai manifestasi spiritualitas dalam Islam. Dengan membaca apendiks ini diharapkan pembaca memiliki pemahaman yang lebih utuh tentang apa yang dimaksud dengan pernyataan bahwa agama pada dasarnya adalah suatu bentuk spiritualitas dan bagaimana, sebagai spiritualitas, agama benar-benar

mampu menjadi penyuplai spiritualitas dan batasan-batasan moralitas yang dibutuhkan.

Lalu ada juga semacam "manifesto" keislaman penulis, yang penulis tempatkan bahkan sebelum Kata Pengantar. Ada sedikitnya dua tujuan pemuatan tulisan ini. *Pertama*, sebagai semacam pengakuan tentang sudut-pandang-umum penulis terhadap Islam, yang dengan ini penulis melihat seluruh masalah yang dibahas dalam buku ini. *Kedua*, sebagai semacam pengungkapan yang dengannya pembaca bisa terbantu dalam melihat kumpulan tulisan ini sebagai suatu kesatuan.

Sebagai catatan akhir, perlu disampaikan alasan penulis mengambil judul "Islam Tuhan, Islam Manusia". Judul ini dipilih setidaknya karena dua alasan. Pertama, bahwa sebagai orang beriman, kita yakin bahwa agama berasal dari Tuhan. Tapi, pada saat yang sama, agama juga mengambil bentuk sebagai agama manusia, segera setelah dia berpindah dari khazanah ketuhanan kepada wilayah kemanusiaan. Dengan kata lain, manusia tidak pernah bisa bicara tentang agama kecuali dalam konteks manusia. Tak ada manusia yang bisa mengetahui dengan sepenuhnya ajaran agama sebagaimana dia ada dalam khazanah ketuhanan. Yang dapat diketahui manusia tidak lain dan tidak bukan adalah tafsir atas ajaran agama yang ada di dalam khazanah ketuhanan itu. Menyadari hal itu, maka seorang penganut agama mestinya tidak terkejut dan gagap untuk menerima kenyataan bahwa di kalangan agama yang sama terdapat begitu banyak perbedaan pendapat. Alasan kedua pemilihan judul adalah bahwa agama

diturunkan oleh Tuhan untuk manusia. Artinya, adalah suatu kesalahan jika kita mengembangkan pemahaman atas agama yang dilepaskan dari kebutuhan manusia. Agama Tuhan sesungguhnya pada saat yang sama adalah agama manusia. Bahkan sesungguhnya, kecuali kenyataan bahwa agama dipercayai sebagai bersumber dari Tuhan, agama sepenuhnya adalah agama manusia. Karena itu, sudah sewajarnya agama ditafsirkan sejalan dengan bukan saja kebutuhan manusia, tapi juga perkembangan manusia dari zaman ke zaman. Karena tanpa itu semua, agama justru akan kehilangan relevansinya, dan tak lagi memiliki dampak bagi kehidupan umat manusia.

Memang, pada dasarnya seluruh tulisan yang dirangkum dalam buku ini berbicara tentang tafsir agama dan bagaimana tafsir agama itu benar-benar bisa menjawab kebutuhan manusia, di mana pun dan di zaman apa pun mereka berada. Mudah-mudahan dalam segala kesederhanaannya, kumpulan tulisan ini dapat memberikan perspektif yang sedikit-banyak orisinal, dan bermanfaat bagi upaya bersama untuk selalu menyegarkan pemahaman keagamaan kita demi kesejahteraan umat manusia, baik di dalam kehidupannya di muka bumi maupun kehidupannya setelah mati. Yang bisa penulis pastikan, gambaran umat manusia yang diamati lewat judul pertama dalam buku ini, sesungguhnya baru mulai, meski buku ini sudah berakhir. Apa yang penulis tuliskan baru merupakan semacam resep. Kalaupun resep itu diikuti, perjalanan masih panjang. Itu pun kalau kita akan sampai. Tapi, itu sudah urusan Tuhan. Tugas kita hanya berupaya.[]

Bagian I: Masalah

Islam di Zaman Kacau

Bab I

Dunia Kita yang Sedang Meluruh

"PELURUHAN? Ya, saya pikir Dunia Ketiga sedang melewati satu babakan baru. Seringkali semua ini tampak seperti anarki, namun sering juga anarki mengarah kepada perubahan. Masih lebih bagus anarki daripada feodalisme. Ketika stabilitas dibeli dengan harga berapa pun, ia hanya akan berujung pada ekstremisme. Lagi pula, demokrasi Barat pun menemukan 'roh' mereka lewat eksperimentasi. Menurut perasaan saya, masyarakat-masyarakat yang lebih sehat akan lahir dari perbenturan-perbenturan antarkekuatan ini."

Itulah jawaban mengagetkan yang diberikan oleh Mahbub ul Haq—ahli ekonomi Dunia Ketiga asal Pakistan yang pernah mengejutkan dengan *Proverty Curtain*-nya—kepada Giorgie Anne Geyer, ketika yang belakangan mewawancarainya. Kenapa mengagetkan? Karena

tesis Geyer, kolumnis dan ahli panel televisi tentang persoalan-persoalan dunia yang telah meraih berbagai hadiah berkat reportase dan komentar-komentar internasionalnya, adalah bahwa dunia kita ini tak bisa lain sedang mengalami peluruhan yang mengerikan. Banyak negara yang sebelumnya dianggap amat kohesif dari segi struktural maupun spiritual, "telah tercabik-cabik, seperti partikel-partikel sosial kemanusiaan yang sedang menggandakan (membelah) diri menjadi bagian-bagian penyusunnya, yakni suku, klan, fundamentalisme keagamaan segala agama, geng kota, kelompok maut, gerakan teroris dan gerilya, serta kelompok yang mementingkan diri lagi berang."

Batas-batas antarnegara telah tak lagi berlaku. Hukum-hukum perilaku internasional tak lagi dipatuhi. Sementara, makin banyak orang merasa makin tak berdaya. Aturan-aturan main dalam peperangan, kalau ia masih harus terjadi juga, pun sudah tak lagi dipedulikan oleh banyak perang-perang kecil yang serba tidak konvensional dan ireguler antara berbagai tentara yang ireguler pula.

"Saya percaya, kita sekarang sedang menapak arah yang berbahaya," kata Javier Perez de Cuellar. Salah satu gejalanya, kata Sekjen PBB kelahiran Peru ini, adalah krisis dalam pendekatan multilateral dalam urusan internasional, dan sejalan dengan itu, adanya erosi atas wewenang dari status pranata interpermerintah regional maupun dunia.

Hal yang sama diungkapkan oleh Henry Kissinger dan Zbigniew Brezinzski, khususnya tentang politik luar

negeri, hubungan kepresidenan dengan Kongres serta surutnya peran Amerika Serikat sebagai "polisi dunia". Semua itu tentu saja, masih mesti dilengkapi oleh krisis ekonomi global, sebagai diungkapkan oleh bekas Direktur Pelaksana IMF, Jacques de Larosiene de Campfeu. Krisis yang ditimbulkan oleh para "fanatik" Lebanon, Iran, kaum Sikh di India, serta menjamurnya kelompok-kelompok milisi seperti Organisasi Pembebasan Palestina (PLO), Baader Meinhoff, IRA, Tentara Merah, tentara maut di Guetemala, El Savador dan Indonesia (*sic*) pun tak pelak jadi contoh soal. (Giorgie Anne Geyer, *Our Disintegrating World, The Menace of Global Anarchy*, 1985, Britanica Book of the Year).

Kiamat atau "Genesis"?

Sebenarnya, Geyer tak lebih hanya menegaskan prakiraan yang sudah sejak satu dekade yang lalu dilontarkan orang sejak Club of Rome, Schumacher, Roszak, Toffler, dan sejawatnya. Bumi kita ini seolah sedang terkocok, kalau tidak malah dijungkirbalikkan. Ia bisa berarti kiamat. Tapi bisa juga pertanda suatu kelahiran baru. Dan Geyer akan kecele jika mengira hanya Mahbub ul Haq-lah yang menyebal dari tesisnya.

Toffler, misalnya, jelas-jelas tampak optimistis menghadapi semuanya ini. Ia meski tak urung terbeliak juga oleh sepak terjang para teroris, inflasi yang membubung dan berbagai *horror* sebangsanya, "berteguh bahwa dunia tidak sedang berbalik ke arah kegilaan dan bahwa, di balik segala hiruk-pikuk peristiwa yang

tampak membingungkan itu, terdapat suatu pola yang menakjubkan dan secara potensial memberi harapan."

The Third Wave, karya Toffler yang menjadi sumber kutipan ini, diperuntukkan bagi orang-orang yang berpikiran bahwa kisah umat manusia jauh dari telah tamat, ia baru saja mulai. Kurang lebih demikian pulalah John Naisbitt, yang dengan cermat lagi simpel memetakan apa yang disebutnya sebagai sepuluh *megatrends* ke arah mana dunia kita beranjak, beranggapan. Toh, perubahan bukanlah sesuatu yang baru bagi umat manusia, begitu pikir mereka, barangkali. "Perubahan," kata Frederick Williams, "adalah nama permainan kita."

Yang agak lain, paling tidak di permukaan, barangkali adalah pendapat Marylin Ferguson dalam *The Aquarian Conspiracy*. Tidak seperti yang lain-lain, yang memandang kelahiran baru ini masih sebagai suatu *continuum* dengan masa lampau umat manusia, Ferguson malah memproklamasikan adanya keterputusan. Ia meramalkan terjadinya apa yang meminjam terminologi Thomas Kuhn, disebut sebagai "Pergeseran Paradigma" (*paradigm shift*). Dunia memang akan *survive*, setelah tak pelak berbalik secara drastis ke arah spiritualisme, ke arah pengembangan penuh potensi jiwa manusia (*human mind*).

Spiritualisme: Masa Depan Manusia?

Meski berbeda dalam hal penekanan, John Naisbitt tampak menyetujui pernyataan Ferguson. Secara lebih spesifik, ia mengaitkannya dengan perkembangan

teknologi. Ia mengenalkan formula *high tech/high touch* untuk menguraikan cara manusia merespons teknologi. Kapan saja teknologi baru (*high tech*) diperkenalkan kepada masyarakat, selalu muncul respons balik, berupa sentuhan manusiawi (*high touch*), untuk mengimbanginya. Ia mengamati adanya kecenderungan untuk menyeimbangkan keajaiban material teknologi dengan tuntutan spiritual fitrah manusia. Dan rasanya tidak berlebihan jika dikatakan bahwa, paling sedikit ada empat lagi di antara sepuluh *megatrends* yang diperkirakan oleh Naisbitt merupakan perwujudan apa yang disebutnya "tuntutan spiritual" itu—desentralisasi, demokrasi partisipatif, *self help*, dan jaringan kerja (*network*).

Memang, yang dipersoalkan oleh Ferguson, juga sebelumnya oleh E.F. Schumacher, Fritjof Capra, Theodore Roszak, Herbert Marcuse, A.K. Coomaraswamy dan para "resi" lainnya, adalah lebih dari sekadar dampak teknologi tinggi saja. Masalahnya, hampir merupakan sebuah *cliche*, berakar jauh lebih dalam pada falsafah hidup yang antara lain melahirkan teknologi itu.

Soedjatmoko adalah salah satu di antara puluhan pemikir kaliber dunia lainnya, yang menyatakan bahwa "masalah-masalah dunia kini tidak bisa lagi dijawab oleh ideologi-ideologi besar seperti kapitalisme, komunisme, dan sosialisme." Jauh sebelum Naisbitt, dalam wawancaranya dengan *Kompas* di pengujung 1979 itu, cendekiawan kita ini malah sudah menunjuk, paling tidak secara implisit, hampir seluruh kecenderungan

mahabesar yang disebut-sebut Naisbitt dalam bukunya, *Megatrends*, yang baru pada 1984 diterbitkan.

Seolah sepakat dengan Ferguson, menurut ahli futurologi kita ini, "manusia kini terlempar pada dirinya sendiri dan dihadapkan pada pertanyaan tentang nilai-nilai moral dan persepsinya tentang makna kehidupan ini." (Manusia Ditentang ke Arah Penghayatan Spiritual Lebih Tinggi, *Kompas*, 31 Desember 1979). Lebih jauh, menurut ungkapan Toffler, "kita perlu memadukan makna personal dengan pandangan-pandangan dunia (*world view*) lebih besar yang serba meliputi, berupa sintesis yang koheren, bukan sekadar titik cahaya (*blips*), yang akan mengikat segalanya jadi satu. Itulah, kurang lebih, pesan falsafah holisme yang lagi populer di negara-negara Barat masa kini.

Persekongkolan Aquarian

Kembali pada Marilyn Ferguson. Berbareng dengan populernya istilah-istilah era pascaindustrial, supraindustrial, era informasi dan berbagai istilah sejenisnya, Ferguson yang disebut-sebut sebagai reporter terbaik masa kini di bidang ilmu-ilmu kemanusiaan, menyatakan bahwa di pengujung abad ke-20 ini, umat manusia sedang beranjak ke suatu zaman yang disebutnya "zaman aquarian"—zaman hilangnya dahaga spiritual umat manusia yang dideritanya sejak awal kehidupan, selama masa Pisces yang serba jahiliah lagi kering itu. Atau, di dalam kata-kata sebuah lagu pop yang dikutipnya, *The Age of Aquarius* telah tiba saat pembebasan sejati jiwa manusia, Aquarius,

sang pemikul senggot berisi air di dalam zodiak, dengan demikian dianggap sebagai simbol yang tepat.

"Suatu jaringan yang kukuh, meski tanpa penghulu, sedang bergerak untuk mencetuskan suatu perubahan radikal di Amerika Serikat. Bagian-bagiannya telah sempal dari unsur-unsur kunci tertentu pemikiran Barat, bahkan mungkin telah sempal dari kesinambungan sejarah." Dan jaringan yang diembel-embelinya atribut revolusioner, radikal, transformatif, dan paradigmatik—yang menjadi bahan penulisan bukunya, *The Aquarian Conspiracy*—itu tak lain adalah meledaknya kesadaran spiritual di Amerika Serikat dan negara-negara Barat lainnya, sejak dekade lalu.

Theodore Roszak, dalam *Unfinished Animal: The Aquarian Frontier and the Evolution of the Consciousness*, menabelkan tak kurang dari 13 *point of entry* spiritual, yang lebih jauh dirincinya hingga menjadi lebih dari seratus paguyuban keagamaan. Alvin Toffler, dalam *The Third Wave*, malah bilang bahwa di Amerika saja tak kurang dari tiga juta orang mengikatkan dirinya pada 100 paguyuban keagamaan—mulai Buddhisme Zen, Hinduisme Vedanta, Sufisme hingga *cult-cult* dangkal yang sebenarnya hanya merupakan pseudo agama belaka. (Sangat boleh jadi, fenomena inilah yang mendorong Presiden Reagan—ketika secara resmi mengumumkan niatnya untuk kembali mengikuti pemilu—berjanji untuk "mencari ruang bagi Tuhan, di sekolah-sekolah kita").

Toffler, juga Soedjatmoko dan yang lain-lain, tampaknya sepakat bahwa memang ada alasan bagi kita

untuk bersikap optimistis. Mereka tampak juga sepakat dengan kecenderungan-kecenderungan masa depan umat manusia yang dengan baik dipetakan Naisbitt. Tapi, berbeda dengan Naisbitt, dan juga Ferguson, semua itu bagi mereka lebih merupakan tujuan upaya perekayasaan daripada ramalan, yang mesti bisa dicapai demi mewujudkan optimisme itu ke dalam kenyataan.

Mencari Indonesia

Lalu, apa yang mesti kita perbuat sebagai suatu bangsa menghadapi segala kedahsyatan ini, supaya semuanya itu tak hanya menampilkan ketakberdayaan kita? Yang kita butuhkan adalah suatu falsafah hidup berbangsa dan bernegara, yang memuat nilai-nilai filosofis, nilai ideologis, sekaligus juga nila-nilai praktis—dan bukan sekadar slogan. Darinya diharapkan bisa diturunkan suatu strategi pembangunan yang terpadu dan kohesif, bukan lagi strategi-strategi parsial yang bergerak secara sentrifugal.

Hanya falsafah sebegitulah yang mampu memberikan arah kepada gerak perkembangan bangsa, sekaligus menyimpan potensi kontrol yang korektif, demi memadukan dan mengarahkan strategi politik dan strategi ekonomi menuju pencapaian cita-cita nasional. Dengan kata lain, kita butuhkan suatu *Weltenschauung* (*world view).*

Sayangnya, ketiadaan suatu sistem nilai praktis-operasional inilah yang justru merupakan salah satu kelemahan dari berbagai bentuk "falsafah hidup" yang

sering diobrolkan di negara ini. Padahal kita sadar bahwa setiap upaya pembangunan bangsa tak akan pernah beres dengan hanya slogan-slogan dan retorika-retorika yang serba imperatif-normatif belaka, tanpa menampilkan mata-rantai tahapan menuju pencapaiannya. Alhasil, dalam artian sebagai suatu *Weltenschauung* inilah, saya pikir, Pancasila kita mesti kita tempatkan.

Akhirnya, pada kesempatan sebuah diskusi yang diselenggerakan oleh lembaga riset LIPI, Soedjatmoko jugalah yang berujar: "Suatu kebudayaan baru hidup secara sadar bila di dalamnya terdapat orang-orang yang mampu merenungkan segala kejadian itu dalam kerangka yang memberi makna kepada proses yang sedang terjadi. Kemampuan suatu bangsa untuk mengetahui pada setiap masa sampai di mana dirinya itu, dalam keadaan apa, dan kira-kira sedang menuju ke mana, dan proses refleksi tentang hal itu terus-menerus harus dibangkitkan dan harus senantiasa menyertai perubahan-perubahan, baik yang disengaja maupun yang tidak disengaja."[]

Bab II

Negeri Tuna Budaya

Ini bukan waktunya berteori panjang. Sudah lama negeri kita bergerak ke arah ketunabudayaan, meski jargon penguatan budaya terus didengungkan. Padahal budaya adalah soal menjadi manusia. Manusia spiritual, manusia moral, manusia estetis, dan manusia yang sadar dan berpikir. Ia berakar pada *concern-concern* kemanusiaan yang paling dalam, sebagai makhluk sekaligus pengejawantahan ketuhanan, sebagai bagian dari persaudaraan kemanusiaan, bahkan persaudaraan kemakhlukan, yang cirinya adalah memiliki fitrah cinta kebenaran, kebaikan, dan keindahan. Segala yang kurang dari itu, betapapun dikemas dalam sofistikasi dan citra kemajuan dan peradaban, adalah antibudaya. Budaya adalah sumber keutuhan dan integritas kehidupan manusia. Dengan demikian juga sumber

kesejahteraan dan kebahagiaan hidupnya. Akibat yang kita lihat sekarang ini, manusia Indonesia makin jauh dari spritualitas-kemanusiaannya, integritasnya tergerus, kita makin terbenam dalam banalitas. Tak ada apresiasi pada kedalaman dan keindahan.

Negeri kita sudah lama kosong strategi budaya. Dan, jangan salah. Kekosongan ini bukan berarti perkembangan budaya berjalan sendiri. Melainkan, *vacuum* yang ada akan didesaki oleh budaya "asing", yang belum tentu sejalan secara organis dengan budaya kita. Terkesan chauvinistik? Xenofobik? Nanti dulu. Kenyataannya sekarang, lapangan "budaya" zaman ini sudah jadi bulan-bulanan hegemoni ekonomi, komersialisme para pemilik kapital besar. Sendirian saja kekuatan mereka sudah begitu besar. Apalagi dalam kenyataannya ia masih berselingkuh dengan kekuatan-kekuatan politik dan ideologis, yang dipaksakan lewat kekuatan mahadahsyat media massa yang menginvasi dengan derasnya. Kesemuanya itu didukung oleh teknologi audiovisual dan IT yang luar biasa canggih dan berkembang terus dengan pesat, hingga menyusup ke dalam ruang-ruang paling privat masyarakat kita.

Saya tidak menyangkal bahwa budaya itu sudah seharusnya dinamis, sekaligus terbuka, terhadap kreativitas dan unsur-unsur kebaikan yang berasal dari kesadaran persaudaraan dan persamaan manusia.Tidak, ia tidak boleh chauvinistik, apalagi nativistik. Kenyataan yang tak dapat disangkal adalah, selalu saja terjadi interaksi/akulturasi budaya yang saling memperkaya.

Budaya memang tak berkembang secara terisolasi, dalam ruang kedap pengaruh. Pada saat yang sama, budaya seharusnya berkembang secara organis. Berakar pada lokalitas, dan mengembang secara alami berdasarkan irama (*pace*)-nya sendiri, sesuai dengan temperamen-khasnya, dan menyerap pengaruh yang sejalan dengan kesemuanya itu. Kita bukan penganut keyakinan akan keunggulan satu budaya atas budya lain, bahkan tidak juga keunggulan budaya nasional kita dibanding budaya-budaya lain. Kita percaya budaya apa pun menyimpan aspek-aspek positif yang berasal dari fitrah kebaikan manusia. Kita percaya bahwa setiap budaya, selama ia memenuhi syarat-syarat untuk disebut budaya—yakni berpusar pada kebenaran, kebaikan, dan keindahan—punya logika dan pembenarannya sendiri. Bahkan yang disebut budaya-budaya paling primitif sekalipun.

Kita percaya bahwa budaya berkembang terus, sebutlah maju kalau mau, tapi kemajuannya tak serta-merta mencampakkan yang lama, melainkan meliputi yang lama itu dan hanya menjadi lebih matang. Budaya umat manusia kita yakini bersifat perenial karena, betapapun berbeda, manusia adalah manusia, di sudut bumi mana pun ia hidup, bagaimana pun sejarahnya. Karena itu, semua berbagi nilai-nilai universal. Jika kita pelajari beragam budaya umat manusia, dalam seluruh epos sejarahnya, di dalamnya selalu terkandung unsur moralitas (kebaikan), kebenaran, dan keindahan. Akarnya—boleh disebut agama atau tidak—adalah spiritualitas. Yakni semacam kesadaran batin yang

memandu seluruh gerak hidup manusia dan masyarakat. Kesemuanya itu menyatu dalam pandangan dunia (*worldview* atau *Weltanscauung*), mencakup sebuah cara pandang khas tentang Tuhan, manusia, dan alam.

Budaya Indonesia, dalam segenap kekhasannya, pada kenyataannya berbagi unsur-unsur yang universal dengan budaya-budaya lain yang mana pun. Ia mencakup apa yang disebut sebagai tahap "primitif" (mitis/teologis/religius), tahap pra-Indonesia (metafisis, ontologis, tanpa meninggalkan yang mitis/teologis/religius), tahap Hindhu, dan tahap Islam. Lalu, tentu saja tahap Indonesia "modern", yang di dalamnya tercipta sintesis baru dengan masuknya unsur budaya saintifik, positivistik. Polemik Kebudayaan dan *Majalah Poedjangga Baroe* sudah merekam semuanya ini dengan sangat baik. Setelah masa Orde Lama dengan jargon "politik adalah panglima", Indonesia zaman Orde Baru menawarkan "budaya" developmentalis dan teknokratis. Tapi, sedevelopmentalis dan seteknokratis itu, di zaman Orde Baru kita masih diberkahi dengan kiprah strategis pemimpin-pemimpin yang memiliki kesadaran budaya tinggi sekelas Soedjatmoko, Fuad Hasan, bahkan juga Emil Salim dan yang lainnya.

Dengan rasa pahit—meski tanpa kehilangan optimisme—ingin saya tegaskan sekali lagi di sini, justru di masa pasca-Reformasi, sampai hari ini, negeri kita kehilangan kesadaran budaya. Budaya seperti terlindas oleh salah kaprah dalam melihat tujuan pembangunan. Undang-undang kita boleh saja menulis dengan tinta emas

bahwa tujuan bangsa, khususnya di bidang pendidikan, adalah melahirkan manusia-manusia seutuhnya. Dalam kenyataannya cara yang ditempuh justru memecah manusia ke dalam seonggokan jisim tanpa ruh. Serba materialistik. Bukan saja ia telah menelan korban spiritualitas, moralitas, kebenaran, dan rasa keindahan, pun tak ada tujuan ekonomi bisa dicapai jika manusia Indonesia menjadi tuna budaya seperti itu. Dan korban besarnya, itu pun kalau kita asumsikan bahwa tujuan materialistik tercapai, adalah tak kurang dari kebahagiaan manusia itu sendiri.

Maka, sebelum makin terlambat, perlu direvitalisasi suatu kesadaran kolektif bangsa yang meletakkan budaya sebagai tempat persemaian seluruh aspek kehidupan kita, sebagai manusia. Baik itu politik, ekonomi, sosial, bahkan juga agama. Ya, bahkan agama yang harus kita kembangkan pada akhirnya adalah suatu agama yang ramah budaya, kalau tak mau sama sekali disebut sebagai agama kultural, dan bukan semata agama ideologis atau hukum—seberapa pentingnya pun ideologi dan hukum dalam agama. Agama untuk manusia, yang memiliki kesetiaan pada moralitas, kebenaran, dan keindahan. Bukan sekadar gejala kebangkitan agama, yang sesungguhnya lebih tepat disebut sebagai pengerasan agama, yang disertai sikap-sikap penindasan atas nama agama. Suatu agama antibudaya. Pemerintah tentu harus mengambil komando. Harus ada *concerted efforts*, yang memastikan bahwa semua upaya pembangunan—di bidang apa pun—mau menjadikan pencapaian-pencapaian

kultural sebagai tujuan-puncaknya. Inilah yang antara lain disampaikan Presiden Jokowi dalam pertemuan yang saya ikut hadir di dalamnya itu. Beliau siap memastikan bahwa tak ada satu menteri pun boleh melupakan hal ini dalam setiap kebijaksanaan dan program-program kementerian mereka.

Tapi sudah tentu ini bukan hanya tugas pemerintah saja. Kemampuan (dan kesadaran) pemerintah terbatas. Tapi, lebih dari itu, tak ada suatu pekerjaan sebesar dan sekolektif pengembangan budaya yang akan bisa berhasil tanpa keterlibatan langsung dan aktif masyarakat, rumah budaya itu sendiri.[]

Bab III
Zaman Kacau

Kejadiannya di tahun 1960. Sebuah buku tentang media diterbitkan. Judulnya *Understanding Media*, penulisnya Marshall McLuhan. Buku, yang belakangan disusul dengan edisi infografisnya yang berjudul *The Medium is the Massage* itu, terbukti sejak itu mengubah cara pandang orang tentang kedahsyatan media dalam membentuk cara hidup masyarakat. Di buku-bukunya itu McLuhan memperingatkan kita tentang masa depan umat manusia yang akan berubah disebabkan penemuan media audiovisual. Bayangkan, saat itu adalah sedikitnya 20 tahun hingga internet ditemukan.

Dalam *Understanding Media* juga, untuk pertama kalinya istilah dunia sebagai *global village* diperkenalkan. Tapi, ada pesan unik dan menarik lain yang disampaikan buku legendaris ini. McLuhan dengan sangat orisinal

menunjukkan bahwa bukan saja seperti makna asli istilah itu media adalah sarana penyebaran informasi, ia sesungguhnya adalah isi pesan itu sendiri. Ya. Lepas dari kandungan pesan yang didiseminasikan lewat media, media itu sendiri ikut membentuk cara berpikir dan cara hidup penggunanya. Jangankan media audiovisual, yang dirujuk oleh McLuhan pada saat itu, orang pun sudah sepakat bahwa sekadar gambar memberikan peluang lebih besar untuk penyampaian informasi. *A picture speaks a thousand words.* Karakter media audiovisual, sebagai gambar hidup yang diperkaya dengan efek musik dan teknik penyuntingan, telah menjadikan upaya penyampaian pesan menjadi memiliki kekuatan berlipat ganda. Dan pengaruhnya tak lagi semata sensual atau rasional, melainkan juga merasuk ke wilayah psikis penikmatnya.

Untuk menekankan *point*-nya, MacLuhan memberikan contoh yang menarik. Yakni lampu bohlam. Jika ia dilihat sebagai suatu medium, betapapun tanpa pesan (dalam bentuk apa pun)—dengan kata lain, medium kosong—kita dapati bahwa pengaruhnya dalam mengubah cara orang hidup sangatlah luar biasa. Jika dibandingkan, cara hidup orang sebelum dan setelah ditemukannya bohlam berubah luar biasa. Bohlam memungkinkan orang beraktivitas bebas di malam hari, setelah sebelumnya terkendala oleh kegelapan. Produktivitas manusia meningkat, orang tidur lebih malam, keluarga dan komunitas bisa punya waktu bercengkerama lebih banyak, dengan segala implikasinya.

Dari sinilah cerita menjadi menarik. Sepintas seperti tak ada yang aneh dalam edisi infografis buku McLuhan yang disinggung di atas. *The Medium is the Massage*. Medium adalah pesannya? Perhatikan dengan lebih teliti. Meski konon awalnya adalah kesalahan perancang sampul dalam mengeja judul, McLuhan justru meminta agar judul bukunya itu tetap menggunakan kata "massage" ketimbang "message" yang merupakan gagasan asli buku tersebut. Apa pasal? Sebagaimana kata "message" bisa dibaca sebagai "mess age" (zaman kacau), kata "massage" sendiri sebagai suatu kesatuan bermakna "pijatan"—selain juga bisa dibaca "mass age". Informasi telah dikemas dengan suatu cara yang begitu memikat sehingga orang-orang tergoda dan terhanyut (baca: tersihir) olehnya. Dilihat sebagai konsep-konsep yang berada dalam satu kesatuan, pesan (*message*) telah menyihir (me-*massage*) orang—boleh jadi dalam suatu cara yang manipulatif sekaligus negatif—sehingga melahirkan zaman yang penuh kekacauan (*mess age*).

Dan sekarang ini kita merasa bahwa pengamatan McLuhan, meski bukannya bebas kritik, lebih benar dan relevan dibanding saat buku itu ditulis dan diterbitkan. Di saat media sudah menjadi digital, serta cara pencarian dan penyebaran informasi telah menjadi jauh lebih mudah, lebih cepat, dan aksesibel—bahkan amat menggoda—untuk semua orang, terasa memang zaman menjadi lebih "kacau". Sebelum ini tak sedikit penelitian dan pengamatan dibuat orang untuk menunjukkan bahwa "luberan informasi" (*information spill over*) telah membuat

orang mengalami disorientasi. Terlalu banyak informasi telah justru menyebabkan orang kebingungan. Lalu juga orang memperingatkan tentang hilangnya kedalaman, dan lahirnya generasi baru pengguna internet yang, oleh Nicholas Carr, disebut sebagai "Orang-orang Dangkal" (*The Shallows*), yang terbiasa menyantap informasi instan dan tanpa kedalaman.

Tak untuk menjadi nihilistik dalam hal manfaat teknologi digital, lebih jauh lagi ternyata pertukaran informasi telah menjadi simpang siur. Tata penyampaian informasi yang membagi masyarakat ke dalam kelompok produsen dan konsumen selama ini bisa diupayakan bersandar pada keahlian, kejujuran, dan prinsip *check and recheck*—untuk tak menyebut regulasi—telah menjadi suatu kekacauan atau kesimpangsiuran (*mess*). Semua orang, tanpa keahlian, tak jarang juga dengan niat buruk, memiliki akses pada pencarian—bahkan produksi—informasi-informasi bohong dan dengan mudahnya menyebarkannya ke masyarakat luas. Kadang melalui *facebook* dan *website/blog*, yang bisa dibuat dengan instan, lebih mudah lagi melalui *WA broadcast*, akun *twitter*, dan sebagainya. Situasi yang mengkhawatirkan ini masih ditambah dengan perilaku tidak kritis masyarakat, yang dengan mudah menggandakan dan menyebarluaskan apa saja yang dibacanya ke publik. Yang lebih parah, sebagian media tak jarang mendasarkan beritanya pada informasi-informasi dari sumber-sumber yang tidak bisa dipertanggungjawabkan ini. Dan ini yang paling memprihatinkan: seorang pemilik akun *twitter*, atau

facebook, atau *website/blog*, bisa mendapatkan *follower*, teman atau kunjungan besar justru dengan menyebarkan informasi-informasi yang sensasional dan tidak bisa dipertanggungjawabkan seperti ini.

Seperti fenomena demokratisasi dalam hal apa pun, dengan segala kelebihan dan manfaatnya, demokratisasi informasi yang lahir berkat internet dan teknologi digital ini telah menipiskan rasa "saling percaya" (*trust*). Di satu sisi, ini memang esensi demokrasi, yakni sebagai faktor yang menggerogoti peluang bagi sistem-sistem totalitarian dan hegemonik. Tapi, pada saat yang sama, suatu masyarakat atau negara juga tak mungkin bisa bertahan dengan *trust* yang terlalu tipis di antara warganya. Bukan saja pemerintahan kuat memang tetap diperlukan, toh *trust* bukan cuma soal penguatan negara. Seperti antara lain diungkapkan Fukuyama, *trust* adalah persoalan penguatan masyarakat madani *vis a vis* kemungkinan berkembangnya negara autokratik. Maka, seninya selalu adalah untuk menghindarkan keadaan-keadaan ekstrem. Masyarakat tuna *trust* tak akan memiliki ikatan kekelompokan, yang dengan amat tepat diidentifikasi oleh Ibn Khaldun—pemikir Islam-Spanyol abad 14 dan penulis *Muqaddimah*, yang dianjurkan untuk dibaca oleh Mark Zuckerberg baru-baru ini—sebagai *'ashābiyyah. 'Ashābiyyah*, menurut Khaldun dan para pemikir kesejarahan dan sosiologis modern yang mengikutinya, adalah modal-dasar bagi setiap kelompok masyarakat untuk *survive* dan berkembang.

Tak sulit bagi banyak orang untuk melihat betapa masyarakat di negeri ini sekarang dipenuhi dengan ketegangan antarkelompok yang luar biasa. Antarkelompok politik, kelompok etnik, kelompok keagamaan—antar dan intraagama—dan sebagainya. Tak pernah kecenderungan konflik di tengah masyarakat terasa sekuat sekarang. Terasa luar biasa besar semangat bermusuhan satu kelompok dengan kelompok lain. Persoalan kecil pun dengan sangat mudah dibesar-besarkan, bahkan tak jarang persoalan dibuat-buat tanpa dasar sama sekali sekadar sebagai bahan penyulut konflik. Masyarakat kita pun jadi sasaran empuk misinformasi dan disinformasi. Jika tak ada langkah-langkah serius yang diambil oleh pemerintah untuk menata lalu lintas penyebaran informasi di masyarakat, dikhawatirkan suatu saat keadaan bisa terlepas di luar kendali. Terlalu banyak preseden dalam sejarah modern betapa konflik kekerasan, bahkan perang saudara di antara suatu komunitas, di dalam dan luar negeri, mudah dieskalasi jika kebencian antarkelompok telah menyebar-luas. Cukup kiranya kita pelajari kasus konflik Ambon, perang saudara di Lebanon, atau perang Suriah, yang reperkusinya masih terasa sampai sekarang. Pemicunya lebih sering adalah masalah-masalah yang terbatas dan lokal, seperti tabrakan kendaraan yang melibatkan dua kelompok, atau tak jarang juga operasi *false flag* dari pihak-pihak ketiga yang mempunyai agenda jahat. Kejadian-kejadian tersebut meledak di luar kendali, meski awalnya bersifat lokal, tapi kemudian menyeret pihak-

pihak yang memiliki kepentingan atau mendapatkan jalan untuk memanipulasi kelompok-kelompok yang berkonflik demi kepentingan pribadi atau kelompoknya. Termasuk pemerintahan-pemerintahan autoritarian, kelompok-kelompok militer dalam pemerintahan, kelompok-kelompok politik, maupun kelompok radikal terorganisasi, baik di dalam maupun di luar negeri. Teror bom yang terjadi belum lama ini di Jakarta kiranya bisa menjadi alarm tanda bahaya mengenai kemungkinan eskalasi konflik lebih jauh ke ranah pascawacana.

Maka, tentu tetap harus dalam bingkai konstitusi dan pemeliharaan HAM, pemerintah kiranya perlu mengambil tindakan-tindakan lebih sigap dan tegas untuk menerapkan aturan-aturan yang berlaku demi menghindarkan negeri ini dari dicabik-cabik oleh konflik kemasyarakatan yang tidak terkendali. Pemerintah perlu melibatkan masyarakat dan para ahli hukum untuk mengambil tindakan yang bersifat persuasif, preventif dan, jika perlu, represif, agar potensi konflik yang telah sedemikian mengkhawatirkan tidak lepas di luar kendali.

Saya percaya, dalam iklim demokratis yang telah berkembang dengan begitu baik di negeri kita, juga partisipasi masyarakat sipil yang begitu intens dalam pengelolaan negara, ekses yang mungkin timbul dari tindakan-tindakan seperti ini terhadap iklim kebebasan dapat ditekan bahkan dihindarkan, sehingga situasi dinamis namun tetap kondusif di tengah masyarakat dapat dipulihkan tanpa korban atas prinsip demokrasi itu sendiri.[]

Bab IV
Akar Ideologis Radikalisme

Suatu kali Noor Huda Ismail menyitir gagasan tentang *lethal cocktail* (campuran mematikan) terkait 3 faktor yang mendorong orang terlibat dalam kekerasan atau terorisme: individu yang termarjinalkan, kelompok yang memfasilitasi, dan ideologi yang membenarkan.

Zaman kita adalah zaman berkelimpahan. Tapi, pada saat yang sama, inilah zaman kegalauan. Kata pujangga kita, Ranggawarsita, inilah zaman Kalabendu. Jangankan bagi orang yang hidupnya susah secara ekonomi, bahkan bagi orang-orang yang hidupnya berkecukupan, tekanan hidup makin keras: tuntutan kebutuhan artifisial yang terus muncul, beban pekerjaan yang *overwhelming*, lingkungan hidup yang kurang bersahabat dan cenderung *nafsi-nafsi*, kerumitan kehidupan keluarga yang makin meningkat (ancaman terhadap hubungan suami/

istri dan institusi perkawinan, juga makin besarnya tantangan terhadap pendidikan anak), telah membuat banyak orang mengalami stres. Agama dan spiritualitas, yang seharusnya dapat menjadi oase tempat orang bisa melakukan tetirah, justru malah sempat terpinggirkan. Kesemuanya ini berkontribusi kepada lahirnya perasaan teralienasi, bahkan dari diri sendiri, yang cenderung melahirkan masyarakat yang *depressed*. Keberlimpahan dan kemajuan sains dan teknologi yang tadinya dianggap bisa menjadi penopang kebahagiaan hidup, justru meninggalkan kehampaan psikologis dan spiritual karena hanya menegaskan kenyataan bahwa—setelah semua keberlimpahan itu tercapai—kebahagiaan hidup tak dapat ditemukan di situ.

Sayangnya, semangat dan *mood* zaman kita malah tidak membantu. Inilah zaman yang dicirikan oleh gejala postmodernistik, dalam bentuk arus dekonstruksi atas narasi-narasi besar (*grand narratives*). Termasuk di dalamnya terhadap agama. Kenyataannya, zaman postmodernistik menandai perubahan dari pengaruh-menentukan agama dalam kehidupan masyarakat menuju penguatan terhadap sekularisme. Sayangnya, gejala yang sebenarnya bisa juga berperan positif dalam mendorong keterbukaan agama, tak pelak melahirkan ekses dalam bentuk permusuhan terhadap agama. Disimbolkan oleh tokoh Zarathustra-nya Nietzsche, zaman kita seperti menyeru: "Agama sudah mati!" Maka, jadilah zaman ini suatu zaman yang di dalamnya penganutan agama terdedahkan kepada kegamangan. Tak seperti di masa-

masa lampau, di zaman ini memeluk suatu keimanan bukanlah sesuatu yang mudah. Ia selalu berada dalam ancaman dekonstruksi dan peragu-raguan, baik oleh pemikiran sekuler, rasionalistik, dan materialistik, maupun oleh keragaman pemikiran keagamaan intraagama sendiri yang makin menjadi-jadi.

Gejala ini menjadi makin kuat dengan adanya *information spill over* (peluberan informasi) sebagai konsekuensi makin digdayanya teknologi informasi yang merupakan pilar era informasi dan globalisasi. Tak seperti dulu, para pemeluk agama tak bisa lagi mengisolasi diri dari banjir informasi yang mengancam kepercayaan mereka. TV, internet, dan media sosial mencegat di mana-mana dengan informasi yang menghantam orang bagai tsunami. Maka, banyak orang, karena tak lagi punya waktu dan energi untuk meng-*engage* berbagai pemikiran dan informasi yang membanjir itu, berusaha mencari pegangan keyakinan yang simpel (baca: simplistik) dan *instant* tapi, pada saat yang sama, menjamin ketenteraman hidup berkat janji keselamatan dunia akhirat yang ditawarkannya.

Nah, kebutuhan seperti ini sulit dipenuhi oleh para pemikir dan ulama berkualitas yang cenderung menolak terkungkung dalam paham keagamaan monolit dan tertutup. Bagi para agamawan seperti ini, sudah seharusnya agama mengakomodasi pluralitas yang ada di tengah-tengah masyarakat. Maka, bagi para penganut agama yang mengalami kebingungan dan disorientasi—tapi sudah telanjur kelelahan ini—kebutuhan akan pegangan

seperti ini dengan sangat baik dipenuhi oleh orang-orang yang membawa paham-paham keyakinan yang bersifat fundamentalistik, integristik-total, dan mengklaim-diri sebagai satu-satunya kebenaran. Orang-orang model seperti ini bukan saja mengklaim bahwa paham mereka pasti benar, bahkan lebih jauh memastikan bahwa yang selainnya pasti salah dan membawa penganutnya jauh dari keselamatan dunia-akhirat. Dari para guru seperti inilah mereka merasa mendapatkan jaminan keselamatan yang mereka cari. Juga ketenteraman dalam penganutan keimanan. Sayangnya sikap-sikap sekelompok guru agama seperti ini masih diperparah oleh perasaan bermusuhan yang meluap-luap kepada semua orang di luar mereka, baik yang dianggap sebagai musuh agama, maupun—termasuk orang-orang yang seagama dengan mereka—yang dianggap mendukung para musuh agama tersebut.

Bercampur dengan frustrasi yang diakibatkan oleh faktor-faktor sosial ekonomi, serta imbas persaingan kelompok politik dan keagamaan lokal, regional, dan internasional yang menyediakan patronase—dua bahan bagi ramuan mematikan *a la* Richardson—"sekadar" paham ekstrem atau fundamentalistik bisa melahirkan radikalisme dan terorisme keagamaan seperti yang kita saksikan makin terasa menjadi-jadi belakangan ini.

Maka, menjadi tugas para agamawan dan pemikir keagamaan moderat untuk menawarkan suatu paham atau penafsiran keagamaan yang mampu menjadi tandingan pemahaman sempit kaum fundamentalis

dan radikal. Penulis merasa bahwa sejenis pemahaman keagamaan yang bersifat mistik (sufistik) kiranya merupakan alternatif yang paling efektif. Sebelum yang lain-lain, sifat mistisisme yang menekankan pada pembinaan dan perawatan kedekatan manusia kepada Tuhannya dapat memberikan perasaan tenteram, kebahagiaan, dan jaminan keselamatan yang dicari semua orang. Selanjutnya, tak seperti fundamentalisme dan radikalisme yang berporos pada eksklusivisme, kebencian, dan penggunaan kekerasan dalam mencapai tujuan, mistisisme didominasi oleh inklusivisme, cinta, dan kedamaian. Di sisi lain, mistisisme (sufisme) memang memberi ruang seluas-luasnya bagi—bahkan cenderung tak melanggar ranah—urusan-urusan duniawi sejauh ia diupayakan dengan memelihara moralitas dan moderasi. Jadi, sebaliknya dari menghambat bagi upaya-upaya "sekuler" umat manusia, nilai-nilai mistisisme justru kondusif terhadapnya.[]

Bab V

Takfirisme: Asal-Usul dan Perkembangannya

Di suatu subuh, pada 14 Ramadhan tahun 40 Hijriah, tiga orang militan yang menyimpan rencana pembunuhan berusaha mencari saat yang tepat untuk membunuh 3 orang tokoh terpenting umat Islam di Makkah saat itu. Mereka, al-Barak bin Abdullah, 'Amr bin Bakr, dan Abdurrahman bin Muljam, adalah anggota dari kelompok Khawarij—orang-orang yang memisahkan diri (dari *mainstream* Muslim), yang tidak puas terhadap cara-cara para pemimpin mereka mengelola urusan-urusan umat. Membunuh 3 pemimpin terpenting yang ada akan membuka jalan bagi mereka untuk menguasai pemerintahan dan menerapkan ideologi yang mereka anggap benar.

Siapa Khawarij ini? Mereka awalnya adalah pengikut salah seorang dari 3 pemimpin yang sedang mereka

rencanakan pembunuhannya itu, Ali ibn Abi Thalib, khalifah yang sah pada saat itu, tapi mereka tak setuju pada kesediaan sang Khalifah untuk menoleransi *ta<u>h</u>kīm* (arbritase) antara sang Khalifah dengan musuhnya, Mu'awiyah bin Abi Sufyan melalui orang yang ditunjuknya, yakni 'Amr bin 'Ash. Mereka melihat Mu'awiyah sebagai pemberontak terhadap kekhalifahan yang sah (*bughat*), maka tak ada cara lain kecuali bahwa ia harus diperangi. Inilah, menurut mereka, hukum Allah sebagaimana tertulis dalam kitab suci al-Qur'an. *Lā <u>h</u>ukma illa Allāh* (tak ada hukum kecuali hukum Allah). Akibat tak ditaatinya hukum Allah itu, *chaos* (*fitnah*) pun berkepanjangan, dan kini terdapat dualisme pemerintahan di tengah kaum Muslim. Dan, karena dianggap tak mau mengikuti hukum Allah, tak urung sang Khalifah pun dianggap kafir. Demikian pula Mu'awiyah sang pemberontak dan 'Amr bin 'Ash. Maka, selain sang Khalifah, mereka pun mengirim orang untuk membunuh Mu'awiyah dan 'Amr bin 'Ash.

Fenomena Khawarij menandai terbentuknya fenomena takfirisme (*takfīriyyah*) dalam Islam. Yaitu perumusan suatu doktrin pengafiran yang mereka percayai mereka dasarkan pada ajaran al-Qur'an. Suatu doktrin yang menyebabkan seorang Muslim yang shalat menghadap kiblat yang sama, melakukan berbagai kewajiban keagamaan, memiliki rukun-rukun kepercayaan yang sama, dapat dianggap sebagai kafir. Bukan hanya itu, bahkan menjadi halal darahnya akibat pemberian status kafir itu.

Akhirnya sejarah mencatat, mereka gagal membunuh Mu'awiyah dan 'Amr bin 'Ash, tapi berhasil menikam dan membunuh Khalifah Ali ketika sedang shalat Subuh di masjid.

Dua sampai tiga hari Khalifah Ali masih bertahan hidup sebelum akhirnya wafat. Di hari-hari itu Khalifah sempat memberikan wasiat kepada kedua anaknya: Hasan dan Husain. Dan di antara wasiatnya adalah: "Orang-orang (Khawarij) ini masih akan terus dilahirkan dari tulang-tulang sulbi ayah mereka."

Sekarang, marilah kita lihat problem takfirisme dalam Islam ini dari perspektif doktrinal-historis dan geopolitik global.

Doktrinal-Historis

Para ahli fenomenologi agama menunjukkan adanya dua cara dalam melihat dan memahami agama. Yakni sebagai agama berorientasi hukum (*nomos/law-oriented religion*) dan agama berorientasi cinta (*eros/love-oriented religion*). Karena pada dasarnya setiap gagasan, tak terkecuali gagasan keagamaan, adalah tafsir atas teks, maka cara pandang—saya cenderung menyebutnya sebagai paradigma—seperti ini membentuk cara tafsir terhadap doktrin sebagaimana terkandung dalam teks-teks keagamaan. Yang pertama cenderung melihat agama—Tuhan, nabi, dan ajaran—sebagai didominasi oleh sifat-sifat keras yang menyisihkan (eksklusif), sementara yang kedua melihat agama sebagai wadah manifestasi cinta—cinta Tuhan kepada alam semesta, dan sebaliknya,

cinta alam semesta kepada Tuhan. Secara alami, cara yang kedua ini menjadikan agama mengutamakan kedamaian dan inklusivisme. William Chittick, seorang ahli tasawuf, ketika membahas pemikiran-pemikiran Ibn 'Arabi, menyebutnya sebagai *hermeneutics of mercy* (hermeneutika kasih-sayang). (Untuk pembahasan terinci mengenai masalah ini, sila baca buku penulis *Islam Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, Mizan, 2013).

Nah, doktrin *takfīriyyah* dapat dengan mudah dilacak sebagai berakar pada cara pandang terhadap agama yang menekankan pada aspek-aspek keras hukum-hukum keagamaan ini. Sebagai akibatnya, berkembang sikap eksklusif dalam bentuk kecenderungan untuk mengeluarkan kelompok lain dari apa yang diyakini sebagai umat pemeluk suatu agama. Lebih dari itu, muncul pula dengan kuat rasa keharusan untuk menghukum orang-orang yang dianggap sebagai membangkang terhadap ajaran Tuhan (kafir) ini dan, kalau perlu, mencabut hak mereka untuk hidup di bumi-Nya. Sedemikian kerasnya sikap *takfīriyyah* seperti ini, kelompok Khawarij awal cenderung memperlakukan sesama Muslim, yang tidak sejalan dengan cara pandang mereka mengenai Islam, secara lebih buruk daripada perlakuan mereka terhadap kelompok non-Muslim yang mereka anggap melakukan syirik (*musyrik mustajīr*).

Belakangan, fenomena serupa muncul ketika terbentuk Salafisme awal, dengan Ibn Taimiyah sebagai tokoh utamanya. Meski mengklaim mengikuti generasi Muslim awal—figur-figur terkemuka dari kalangan

sahabat, tabi'in, dan tabi' al-tabi'in hingga abad ke-2 hijriah—pada praktiknya Salafisme cenderung mengikuti Mazhab Hanbali yang cenderung ketat dan literal.

Persoalannya adalah—seperti dicatat oleh para pengamat terhadap Mazhab Hanbali, termasuk Syaikh Hasan Farhan al-Maliki, seorang alim dari Arab Saudi di bukunya *Qirā'ah fī Kutub al-'Aqā'id al-Madzhab al-Hanbali Namūdhajan*—sejak zaman Ibn Taimiyah kelompok Islam ini memulai tradisi mengecam hingga mengafirkan kelompok-kelompok Muslim yang tidak mengikuti pandangan Ibn Taimiyah. Dan ini tidak hanya terbatas terhadap kaum Syiah yang dia serang keras dalam bukunya *Minhāj al-Sunnah*, tetapi juga terhadap kelompok-kelompok Sunni lain seperti Asy'ariyah, Hanafiyah, kaum sufi, dan lain-lain. Tradisi pengecaman ini dilanggengkan oleh para murid Ibn Taimiyah, termasuk Ibn Qayyim al-Jauziyah. Syaikh Hasan bahkan mengaitkan Salafisme dengan Nawasibisme, yaitu kebencian terhadap keluarga Nabi (Ahli Bait), yang "kebetulan" amat dimuliakan oleh kaum Syiah. (*Disclaimer*: patut diingat bahwa tentu saja pernyataan tentang kecenderungan Nawashibi ini—bahkan kecenderungan takfiri—tidak dapat dinisbahkan kepada semua aliran dalam Salafisme karena mereka memiliki spektrum tersendiri—dari yang paling moderat hingga yang paling ekstrem. Selain itu, perlu juga ditegaskan bahwa kelompok takfiri ini terpecah-pecah ke dalam banyak kelompok kecil-kecil. Tak jarang yang satu mengafirkan yang lain. Bahkan, sebagian di antara mereka menuduh kelompok lainnya sebagai Khawarij).

Pengertian Takfirisme

Yang pasti, saat ini terbentuk banyak aliran yang secara khusus mengembangkan doktrin tentang takfir seperti ini. Jadi, *takfīriyyah* bukanlah sekadar sikap suka mengafirkan kelompok-kelompok Muslim lain yang bukan kelompoknya, melainkan mengembangkan doktrin khusus elaboratif tentang takfir yang cukup *sophisticated* berdasar pemahaman mereka tentang ajaran-ajaran agama sebagaimana terbaca dalam teks-teks keagamaan yang ada, baik al-Qur'an, hadis, maupun pemikiran-pemikiran "kaum salaf". Mulai dari *Kasyf al-Syubuhāt* karya Muhammad bin Abdul Wahhab, *Ma'ālim fī al-Tharīq* karya Sayid Quthb, atau *al-Jāmi' fī al-'Ilm al-Syarīf al-Īmān wa al-Kufr*, karya Abdul Qadir bin Abdul Aziz. Di Indonesia ada buku-buku semacam *Aliran-aliran Sesat di Indonesia* karya Hartono Ahmad Jaiz atau *Mulia dengan Mazhab Salaf* karangan Yazid bin Abdulkadir Jawas. Di dalamnya didaftar puluhan kelompok Muslim yang dianggap sesat. Orang tak dapat menghindar dari kesan bahwa, di mata penulis-penulis semacam ini, hanya kelompok mereka sendiri yang benar dan kelompok lainnya sesat, bahkan kafir.

Jadi, *takfīriyyah* bukanlah sekadar pengafiran, melainkan pengafiran semua kelompok Muslim yang bukan kelompoknya, yang didasarkan pada upaya perumusan doktrin takfir yang elaboratif dan indiskriminatif. Dan takfir dalam konteks ini tidak hanya terbatas pada tataran wacana, melainkan selalu dihubungkan dengan keluarnya seseorang dari agama dan ancaman pemusnahan di dunia

dan ketidakselamatan di akhirat akibat perbuatan kufur tersebut.

Hal ini berbeda dengan penggunaan istilah takfir pada tataran wacana dan bersifat diskriminatif, yang juga tak disertai ancaman pemusnahan di dunia atau ketidak-selamatan di akhirat. Contoh mengenai ini kita dapati pada kasus pengafiran yang dilancarkan oleh Imam Ghazali kepada para filsuf sebagaimana terungkap dalam bukunya *Tahāfut al-Falāsifah*. Jangankan disertai upaya pencabutan hak hidup kelompok yang disebut kafir, bahkan dengan hati-hati Imam Ghazali menjelaskan bahwa kategori kafir yang digunakannya tidak sama dengan kategori yang mengakibatkan si tertuduh kafir dihukumi keluar dari agama.

Sosial-Politik

Dewasa ini terjadi gelombang baru "Salafisasi" di beberapa bagian dari Dunia Islam Sunni, seperti tampak pada kemenangan mengejutkan partai Salafi di Mesir. Belakangan, sikap kaku-keras Salafisme semakin mengkristal akibat kekecewaan mereka atas kenyataan bahwa perjalanan sejarah dari mayoritas Muslim tampaknya cenderung mengakomodasi perkembangan peradaban modern, sesuatu yang dianggap mencemari kemurnian Islam yang mereka promosikan. Perkembang-an ini dipandang sebagai ancaman bagi Islam yang mereka yakini, khususnya ketika perasaan ini tercampur dengan perasaan menjadi korban (*victimized*) oleh negara-negara adikuasa yang "anti-Islam" (yang mereka pandang

berkolaborasi dengan kaum Muslim pembuat bid'ah ini, seperti akan disinggung lebih jauh setelah ini).

Takfirisme kontemporer—yang tak lain lahir dari ekstremisme keagamaan—ini kiranya juga dipantik oleh ketimpangan politik dan ekonomi di mana kelompok keagamaan memiliki—atau, setidak-tidaknya dianggap demikian—akses istimewa kepada pemerintahan, kekayaaan, posisi penting di pemerintahan dan kehidupan kultural. Kontestasi pengaruh di dalam tubuh umat Islam ini dipertajam oleh keterlibatan pemerintahan-pemerintahan asing—Amerika dan Eropa—yang tidak ingin kehilangan cengkeramannya di wilayah ini, dengan mendukung rezim-rezim tertentu sejauh dapat mengamankan kepentingan politik dan ekonomi mereka. Keterlibatan negara-negara superpower ini terbukti sangat berpengaruh dan melanggengkan—jika bukannya memperparah—gejala ekstremisme, dan konflik-konflik sektarian yang lahir darinya. Hal ini terkait dengan kenyataan bahwa, sejak era 1970-an dan 1980-an, berbarengan dengan munculnya fenomena Perang Dingin dan apa yang biasa disebut Kebangkitan Islam, AS (dengan dukungan negara-negara Eropa) berkepentingan untuk memastikan bahwa sebanyak mungkin negara Muslim bergerak di bawah pengaruh orbitnya.

Secara umum, menguatnya takfirisme juga terkait dengan Perang Dingin regional antara Sunni Arab Saudi dan Syiah Iran untuk memobilisasi dukungan regional. Saudi di satu pihak memosisikan diri sebagai pelindung kaum Sunni, sementara di pihak lain, Teheran secara

alami mencari sekutu-sekutu di antara komunitas Syiah yang hidup di Lebanon, Irak, dan beberapa negara lain. Karena alasan inilah Arab Saudi dan beberapa negara Arab dengan senang hati memberikan dukungan finansial kepada kelompok-kelompok konservatif, khususnya kelompok Salafi, sebagai *proxy* mereka demi memastikan bahwa kubu Islam anti-Syiah dapat selalu mempertahankan pengaruh dan perannya sebagai pembendung perkembangan aliran Syiah dan ekspansi politik Syiah di negeri-negeri Muslim.

Perkembangan Musim-Semi Arab (*Arab Spring*) belakangan ini merupakan peristiwa mutakhir yang, sayangnya, justru kian memperparah kecenderungan ekstremisme dan takfirisme di negara-negara seperti Arab Saudi, Bahrain, dan Suriah. Sebagaimana di Indonesia pasca-Reformasi, demokratisasi yang lahir dari Musim Semi Arab ini seolah-olah seperti membuka Kotak Pandora, yang memungkinkan kelompok-kelompok ekstrem Islam—termasuk yang beraspirasi kekerasan, yang tadinya tertahan oleh otoritarianisme yang berkuasa—mendapatkan ruang untuk berkembang bebas. Dan hal ini, khususnya akibat lemahnya pemerintahan dan persaingan politik dalam negeri, telah memakan korban tragis dalam bentuk pembiaran prosekusi kelompok-kelompok yang lebih moderat oleh para ekstremis-takfiri sebagai tampak di Libya, Aljazair, Mesir (khususnya pasca-kudeta militer), Suriah (di wilayah-wilayah yang di dalamnya kaum Salafi-Jihadis memiliki sebatas tertentu kekuasaan), dan berbagai wilayah lain.[]

Bagian II: Khazanah

Khazanah Pemikiran Islam

Bab VI

Akal, Imajinasi, dan Pengalaman Tasawuf

Seperti sudah dibahas sebelumnya, dalam khazanah Islam, biasanya diterima adanya tiga tingkat pemikiran manusia. Tingkat pertama, rasional, logis. Adapun yang kedua adalah yang bersifat spiritual, rohaniah. Yang ini terkait dengan perasaan-perasaan atau pengalaman-pengalaman keagamaan. Dan, di antara keduanya ada imajinasi, atau daya imajinal.

Yang bersifat rasional-logis biasanya disampaikan lewat bahasa yang mengandalkan prosedur logis. Yang spiritual, kata sebagian orang—termasuk al-Ghazali, seorang sufi besar dalam sejarah Islam—tak bisa diungkapkan secara rasional. Tetapi, beberapa sufi tertentu mencoba mengungkapkannya. Termasuk di dalamnya yang amat terkenal dan produktif dalam

mengungkapkan perasaan-perasaan keagamaannya adalah Ibn 'Arabi. Disiplinnya disebut *'irfān*.

Sekelompok filsuf—mereka biasa disebut sebagai para iluminis (*isyrāqi*) dan ahli hikmah, dengan Suhrawardi dan Mulla Shadra sebagai tokoh-tokohnya—justru percaya bahwa perasaan-perasaan keagamaan sebagai sumber kebenaran bukan hanya bisa, melainkan harus diungkapkan dengan bahasa-bahasa rasional yang logis itu, yakni agar perasaan-perasaan yang telah melewati—tepatnya dilewatkan kepada—rasio dan logika itu bisa dikontrol: apakah ia benar-benar berdasar pada realitas, ataukah sekadar khayalan yang tidak benar, tidak objektif, bahkan mungkin sesat. Dengan diungkapkan secara rasional dan logis, perasaan-perasaan itu bisa diverifikasi. Mengingat, *pertama*, verifikasi hanya bisa dilakukan—selain berdasar prinsip korespondensi (eksperimental)—dengan berdasar prinsip koherensi (rasional-logis).

Kedua, sebuah pemikiran, yang diperoleh pada tingkatan apa pun, tak boleh bertentangan dengan perolehan lewat tingkatan-tingkatan pemikiran yang lainnya, baik yang bersifat imajinatif maupun rasional-logis. *Ketiga*, dengan memverifikasinya secara rasional-logis, maka sebuah hasil pemikiran telah dilempar ke "pasar bebas" dan dengan demikian bisa didiskusikan, diperdebatkan, dan disepakati nilainya.

Dalam hubungan dengan ini, wadah bagi realitas-realitas yang mengantarai sekaligus menghubungkan alam rohani dan rasional ini disebut sebagai alam imitasi (*'ālam al-mitsāl*) atau alam khayal, tempat bagi simbol

dan citra, yang memungkinkan rasio mempersespi pengalaman rohani tersebut. Ia disebut juga alam barzakh—biasa diterjemahkan sebagai alam imajinal untuk membedakannya dari alam imajiner yang sudah telanjur berkonotasi negatif. Suatu alam di antara dua alam: alam rohani dan alam dunia. Selain alam imajinal, alam kubur, dan alam mimpi adalah bentuk-bentuk lain alam barzakh. Menurut pemikiran seperti ini, sesungguhnya ketiga-tiga alam itu menunjukkan realitas yang sama, yakni alam citra tanpa wadak.

Secara agak filosofis, inilah deskripsi ketiga tingkatan itu: Alam Dunia bersifat wadak (memiliki dimensi ruang-waktu) dan memiliki sifat keterbagian secara aritmatis. Dengan demikian, segala entitas di alam ini bisa disifati sebagai memiliki kebergandaan—1, 2, 3, dan seterusnya. Pemikiran rasional-logis terkait dengan alam ini, alam barzakh, meskipun masih memiliki sifat keterbagian-aritmatis dan untuk operasinya juga masih membutuhkan wadak dari alam dunia, ia sendiri sudah tak bersifat wadak. Selain itu, alam perantara ini belum sampai ke alam roh, tetapi sudah meninggalkan alam dunia empiris-rasional. Seperti diungkapkan filsuf eksistensialis Perancis yang ahli aliran *wujūdiyyah* dan iluminisme dalam Islam, Henry Corbin, alam barzakh atau alam imitasi/khayal ini adalah alam wadak yang terspiritualisasikan, atau bisa juga ia dikatakan alam ruh (*spirit*) yang terwadakkan. Adapun alam rohani bersifat tak berwadak dan tak terbagi-bagi (*simple* atau *basīth*).

Karena sifatnya yang sudah tak lagi mewadak, maka bukan saja kategori rasional-logis sudah tak sepenuhnya berlaku, gambaran-gambaran yang dipakainya pun tak harus sama dan sebanding dengan citra-citra (bendawi) alam dunia. Inilah yang menyebabkannya disebut khayal-an. Metafor-metafor pun menjadi dominan di sini. Maka, jadilah ekspresi pemikiran imajinatif—sebagaimana tertuang dalam seni, termasuk sastra—tampak tak beraturan, tak runtut, dan menabrak kategori-kategori ruang dan waktu yang lazim dalam pemikiran rasional.

Orang-orang yang daya imajinasinya kuat, seperti para seniman (termasuk para pemikir tertentu, para spiritualis) bisa mengoperasikan daya khayalnya dalam keadaan jaga. Sedangkan yang daya imajinasinya tak terlalu kuat, mengalami dunia barzakh ini hanya ketika bermimpi—yang bukan sekadar bunga tidur, atau perasaan tertekan, atau sekadar luapan pengalaman dunia nyata—atau nanti di alam kubur. (Ibn 'Arabi, seorang *ḫākim*-teosof, kombinasi filsuf dan sufi—menyatakan, kehidupan kita di alam kubur nanti adalah seperti di alam mimpi. Mengalami siksa kubur adalah sama dengan mendapat mimpi buruk, *nightmare*. Dan sebaliknya.)

Apa itu daya imajinasi? Dalam khazanah filsafat Islam-peripatetik—yang mengandalkan prosedur rasional-logis di atas yang lainnya—daya imajinasi dipahami sebagai salah satu daya dalam jiwa manusia yang memiliki akses kepada alam imajinal. Ia adalah bagian dari indra-dalam manusia yang, berbeda dengan pandangan spiritualitas Islam, ditempatkan di bawah pemikiran rasional.

Bukan hanya dalam hal hierarki, para filsuf Muslim percaya bahwa daya imajinasi harus ditempatkan di bawah kendali daya rasional. Jika dilepaskan dari daya rasional, daya imajinasi berisiko kehilangan kendali dan sekaligus kehilangan akses kepada realitas autentik yang ada di alam imajinal.

Berbeda dengan itu, kaum Sufi percaya bahwa ilham-ilham mistikal mereka berasal dari dunia yang lebih tinggi, yaitu alam rohani. Maka, membiarkan pemikiran rasional-logis menghakimi pemikiran rohaniah yang lebih tinggi tingkatannya adalah sesuatu yang tak bisa diterima. Adalah *isyrāqiyyah* dan *ḫikmah* yang, seperti telah disinggung di atas, kemudian menyintesiskannya dengan memberikan wewenang kepada daya rasional-logis untuk memverikasi pengalaman-pengalaman keagamaan ini.

Steven Katz, dengan tulisannya yang berjudul "Language, Epistemology, and Mysticism" (dalam buku yang disuntingnya sendiri, *Mysticism and Philosophical Analysis*, New York 1978) boleh saja menyatakan "adanya koneksi kausal yang amat jelas antara yang bersifat keagamaan dan pengalaman atas struktur sosial dan sifat pengalaman-aktualnya", yang berarti bahwa ungkapan pengalaman keagamaan banyak dibentuk oleh bahasa (yang telah diterima sebagai suatu kesepakatan sosial).

Akan tetapi, hal ini dipersoalkan oleh Carl W. Ernst, seorang peneliti sufisme, yang antara lain menulis tentang ujaran-ujaran ekstatik dalam aliran ini. Tanpa membantah kemungkinan adanya pengaruh bahasa

seperti ini, ia menyepakati pendapat para sufi sendiri yang menyatakan bahwa sumber-utama bahasa mereka justru bersumber dari pengalaman religius, dan bukan sebaliknya.

Qusyairi, salah seorang penulis buku standar tentang tasawuf, dalam salah satu perbincangannya tentang terminologi sufi menunjukkan bahwa keadaan-keadaan mistikal bukanlah merupakan hasil dari upaya, melainkan *barakah* (*grace*) dari Tuhan. "Kata-kata (yang dipakai oleh para sufi) itu," kata Ruzbihan Baqli, seorang sufi penyusun kamus terminologi sufisme, "mengikat rumus dari khazanah kesubtilan-kesubtilan amar Ilahi." (Di tempat lain Ruzbihan mendefinisikan rumus ini sebagai makna yang tersembunyi di bawah kalam-lahiriah). "(Kata-kata itu bersumber dari) tempat pemberhentian rahasia keadaan-keadaan mistikal (*ah̲wāl*), permakluman amar-amar itu, kerinduan-kerinduan makrifat, dan pancaran cahaya penyibakan (*kasyf*)... yang diungkap dari penyibakan manifestasi kekekalan, kalam yang abadi, tindakan-tindakan unik (ketuhanan), dan realitas-realitas manifestasi sifat-sifat-Nya."

Orang-orang yang telah mereguk "minuman-minuman rohani" dalam kesubtilan yang unik dan memesonakan dari dunia yang tersembunyi, pun menjadi master-master atas "momen sekarang" (*waqt*) mereka, dan mereka pun mengungkapkan isyarat-isyarat kemanisan melalui kata-kata. Dalam pernyataan Ibn 'Arabi, kata (*h̲arf*) adalah "ungkapan yang dengannya Tuhan berkomunikasi denganmu."

Dengan kata lain, bukan hanya para sufi seperti menyangkal bahwa ilham datang dari alam imajinal—jika ia dipercayai sebagai berada di bawah tingkat alam rasional, seperti yang dipahami para filsuf—mereka boleh jadi tak percaya pada keperluan untuk membatasinya dengan daya rasional.

Satu-satunya pembatasan bagi para sufi muncul oleh keperluan mempertimbangkan konteks pengajaran ilham-ilham itu kepada para murid sufisme yang belum mencapai suatu tingkat yang memampukan mereka untuk mencerap ilham-ilham itu dalam segenap ke-"penuh"-annya. Itu sebabnya para sufi terkadang terpaksa menyederhanakan, di waktu lain menyembunyikan (meng-*encrypt*), ilham-ilham yang mereka peroleh dari pengalaman-mistikal mereka lewat bahasa-bahasa yang sesuai.

Meskipun demikian, sufisme pun bukannya tidak mengenal latihan-latihan dalam hal perolehan ilham-ilham mistikalnya. Selain untuk memastikan bahwa ilham-ilham itu autentik, sekaligus meningkatkan daya spiritual, boleh jadi juga latihan-latihan ini diperlukan untuk mempersiapkan wadah yang cukup bagi terpaan ilham yang datang agar tidak meluap-luap ke sana kemari dan melahirkan ungkapan-ungkapan ekstatik (*syathaḫāt*) yang kontroversial.

Dengan cara inilah para sufi menjalankan fungsinya sebagai guru bagi para murid-baru sufisme, yang harus merancang bahan-bahan yang sesuai dengan tingkat kemampuan mereka. Latihan ini mengambil bentuk

ketaatan kepada aturan perjalanan spiritual (*sulūk*), termasuk pembagiannya ke dalam stasiun-stasiun (*maqāmāt*) dan keadaan-keadaan (*ahwāl*).

Analisis Kritis atas Pandangan al-Jabiri

Meskipun saya memiliki kritik tersendiri terhadap pemikiran Muhammad 'Abid al-Jabiri—seorang filsuf Muslim kontemporer dari Maroko—tetapi pembagian epistemologi Arab (Islam) ke dalam 3 kelompok yang digagasnya dapat memberi kita kerangka analisis lebih jauh bagi diskusi kita kali ini.

Unsur terpenting pemikiran al-Jabiri—yang berfokus pada kritik terhadap nalar (Arab) Islam—terletak pada pemetaannya atas pemikiran Islam ke dalam tiga epistemologi (yang dipahaminya sebagai mirip dengan *episteme*-nya Foucault) sebagai berikut: eksplikasi (*bayāni*), iluminasi atau gnostisime (*'irfāni*), dan demonstrasi-logis (*burhāni*). Epistemologi eksplikasi (*bayāni*) biasanya melandasi perkembangan gagasan yang terkait dengan filologi, pemikiran legal (*fiqh*), teologi (*kalām*), eksegesis (*tafsīr*), dan teori kesusastraan nonfilosofis. Ia terdiri dari kaidah-kaidah yang diterapkan untuk menafsirkan wacana dan menetapkan persyaratan-persyaratan pembuatan wacana. Ringkasnya, epistemologi ini berpusat pada nalar (*reason* atau *ratio*) yang bersifat analogis dan dialektis. Dengan kata lain, ia bertitik-tolak dari konsep-konsep tertentu yang sudah terlebih dulu diketahui (diyakini kebenarannya), untuk kemudian membangun konsep-konsep lebih lanjut secara analogis

dan dialektis. Dengan cara ini pula sistem epistemologi eksplikasi mencoba membangun gagasan mereka tentang agama dan akhirat dengan jalan melakukan analogi dengan apa-apa yang telah mereka ketahui tentang dunia sekarang ini. Pendekatan yang tumpang-tindih seperti ini, menurut al-Jabiri, sesungguhnya hanya mendistorsi cara kerja nalar (barangkali juga sebaliknya, mendistorsi gagasan-gagasan tentang apa-apa yang bersifat religius dan ukhrawi)

Dalam epistemologi iluminasi (gnostik), pengetahuan dibagi ke dalam yang lahir dan yang batin, di mana yang batin diberi tempat yang lebih tinggi dibanding yang lahir. Hampir bertentangan dengan itu, epistemologi ini bersandar pada apa yang disebut dengan "ilham dan wangsit"—yakni untuk dapat menangkap secara langsung (bukan lewat representasi formal) apa-apa yang bersifat "batin" itu. Meski sangat produktif di bidang kesusastraan dan seni, al-Jabiri tak melihat nilainya dalam hal-hal yang bersifat rasional. Sebagai seorang rasionalis, al-Jabiri bahkan menyebutnya sebagai "akal yang malas" (*al-'aql al-mustaqil* atau *resigned reason*).

Epistemologi demonstrasi, yang berlandaskan pada pembuktian inferensial, tak hanya terbatas pada wacana-wacana yang bersifat logis-analitis. Ia dibangun di atas hubungan-hubungan kausal di antara unsur-unsur (sebuah wacana), yang menjadikan gagasan akan sebuah hukum (alam) menjadi mungkin. Bagi al-Jabiri, epistemologi demonstrasi identik dengan rasionalisme. Meski berbagi pelibatan rasio analitis-logis, sistem ini

menolak mencampuradukkan hal-hal yang diketahui sebelumnya (baca: diyakini) dengan proses perolehan gagasan yang seharusnya dibiarkan berlangsung secara bebas. Dalam sistem ini, dipromosikan semacam prinsip "kebenaran ganda" yang terpisah satu sama lain. Kebenaran keagamaan—sebagaimana diungkapkan oleh sumber-sumber tradisional yang ada—adalah suatu "paket" yang perlu diterima "begitu saja", sementara pemikiran adalah suatu proses yang sepenuhnya berlandaskan demonstrasi silogistik.

Di antara tokoh-tokoh penting dalam sejarah intelektual Islam, yang mewakili penerapan sistem ini adalah filsuf Ibn Rusyd—dan tidak termasuk di dalamnya Ibn Sina, al-Farabi dan filsuf-filsuf Muslim neo-Platonik lainnya, yang sesungguhnya lebih banyak dipengaruhi oleh epistemologi iluminasi—teolog Ibn Hazm, sejarawan Ibn Rusyd, dan pemikir legal al-Syathibi. Demonstrasi, menurut al-Jabiri, dalam sejarah pemikiran Islam, tak hanya dipakai dalam filsafat, melainkan juga dimanfaatkan untuk mendukung kedua epistemologi lainnya: eksplikasi dan iluminasi. Analogi dan dialektika, yang menjadi landasan eksplikasi, jelas membutuhkan demonstrasi. Tapi iluminasi, meski menyandarkan perolehan konsep-konsep-fundamentalnya lewat "ilham dan wangsit", tetap memerlukan demonstrasi untuk mengembangkannya lebih jauh ke pemahaman-pemahaman yang lebih rinci.

Dalam pandangan al-Jabiri, epistemologi eksplikasi adalah sistem yang paling tepat untuk dijadikan dasar pengembangan pemikiran Islam di berbagai bidang,

karena ia memiliki berbagai sifat yang cocok dengan masa modern: rasionalisme, realisme, metode aksiomatik, dan pendekatan kritis. Bahkan, menurut al-Jabiri, sistem ini juga yang paling sejalan dengan semangat al-Qur'an. Tapi, barangkali tepat di sinilah muncul problem al-Jabiri. Yakni, apakah memilih secara eksklusif nalar demonstrasional yang sepenuhnya logis-rasional sambil mengabaikan yang lain-lain itu memisikinkan kekayaan epistemologis dan menutup kemungkinan bagi upaya dalam melakukan reintegrasi ilmu dan agama?

Problem al-Jabiri adalah anggapan bahwa epistemologi iluministik cenderung anti-rasional karena mengandalkan pada "wangsit" sekelompok elite yang tidak bisa diverifikasi—terutama karena sikap antirasionalnya.

Tapi, saya kira di sini al-Jabiri telah melakukan kesalahan. Pemahamannya tentang epistemologi gnostik ini tampaknya datang secara *second hand*. Persisnya melewati seorang pemikir Perancis yang memang amat ahli di bidang ini, yakni Henry Corbin. Henry Corbin boleh jadi memang seorang yang memiliki otoritas di bidang ini, tapi analisisnya sungguh amat "khas". Pemahamannya tentang gnostisisme dalam Islam ini hampir sepenuhnya bersifat hermetik (klenik). Dengan demikian, meski sifat-sifat mistis yang dinisbahkan kepadanya memang benar-benar merupakan suatu fakta, sifat intelektual (rasional) gnostisime Islam ini diabaikan (lagi pula, bukankah sejak awal al-Jabiri sendiri menyebutnya sebagai sebuah epistemologi, bukan semata-mata mistisisme?).

Kenyataannya, seperti disinggung sebelumnya, pemikiran-pemikiran para filsuf iluminisme Islam, seperti Suhrawardi dan Mulla Shadra, memberikan tempat penting pada rasionalisme—termasuk di dalamnya prinsip demonstrasi (*burhān*) yang dipromosikan al-Jabiri—dalam keseluruhan pemikiran mereka tentang gnostisisme Islam ini. Rasionalitas dalam pemahaman tradisi gnostisisme ini masuk ke berbagai level proses-berpikirnya: sebagai landasan, bagian darinya (karena ia dipahami sebagai memiliki kandungan kognitif), dan sebagai sarana verifikasi atas sifatnya yang merupakan pengalaman subjektif dan individual. Maka, dikotomi anatara nalar dan etika serta religiusitas menjadi hilang dengan sendirinya.[]

Bab VII

Beragama dengan Akal

Begitu penting posisi akal dalam Islam, sehingga al-Qur'an menggunakan berbagai derivasi dari kata ini, secara berulang-ulang. Belum lagi sinonim atau kata-kata yang terkait dengannya. Sedemikian sehingga hadis dengan tegas menyatakan: *"Tak ada agama bagi orang yang tak punya (menggunakan) akal."*

Pertanyaannya, apa yang dimaksud dengan kata "akal" dalam ayat-ayat dan hadis-hadis tersebut? Istilah "akal" bisa diterjemahkan ke dalam beberapa konsep, termasuk di dalamnya *ra'yu* (opini, penalaran independen, atau *unaided reason*), nalar (rasio atau *reason*), dan akal-budi *(intellect)* yang mengandung makna intuisi atau hati.

Meski akhirnya istilah-istilah tersebut berlaku silang-bidang, pada awalnya istilah *ra'yu* populer dalam *fiqh*, nalar dalam teologi dan filsafat (peripatetik atau

masysyā'iyyah), sementara intelek dalam spiritualitas atau dalam teosofi dan berbagai bentuk filsafat-filsafat iluministik.

Dalam *fiqh, ra'yu* diterima sebagai suatu kontroversi. Beberapa tokoh mazhab, berdasar pemahaman mereka tentang Hadis Mu'adz dan beberapa ayat al-Qu'ran tertentu, membolehkan penerapan opini—penalaran yang bersifat independen terhadap al-Qu'ran dan hadis—dalam penarikan kesimpulan hukum *(istinbāth).* Yang lainnya melarang, meski dengan alasan yang tak meski sama. Contoh: Mazhab Zhahiri melarangnya karena berpendapat bahwa al-Qur'an dan hadis harus dipahami dari aspek *zhawāhir* (literal)-nya. *Ahl al-H̲adīts* di kalangan Sunni dan kaum Akhbariy di kalangan Syiah berpendapat bahwa satu-satunya wewenang dalam *istinbāth* dimiliki oleh hadis, sedangkan Mazhab Syiah pada umumnya menjadikan akal (bukan *ra'yu*) sebagai memiliki wewenang sejauh diperlukan dalam memahami al-Qur'an dan hadis. Sejalan dengan itu, kedua mazhab ini hanya membenarkan *qiyās* (analogi) sejauh *'illah* (*ratio legis*) yang dijadikan dasarnya secara tegas disebutkan oleh *nashsh*/teks (*manshūsh al-'illah*). Sedangkan *ijmā'* (konsensus), yang juga dijadikan salah satu dalil dalam Mazhab Syiah—di samping al-Qur'an, hadis, dan akal—tidak dipahami sebagai opini mayoritas, melainkan upaya mencari kesesuaian kesimpulan yang diambil dengan pandangan para Imam atau penghulu mazhab.

Sikap ambigu, malah penolakan sama sekali terhadap *ra'yu* (opini), ini muncul dari keyakinan bahwa, betapapun

kemuliaan posisi akal sudah disepakati, ia memiliki kemungkinan diganggu *(corrupted)* oleh nafsu, di samping akal itu sendiri memiliki tingkatan-tingkatan, seperti akan diuraikan di bawah ini.

Dalam teologi, nalar dipakai dalam makna kemampuan-logisnya. Prosedurnya bersifat dialektis *(jadali),* yakni berdasar pada konsep baik-buruk yang disepakati untuk kemudian di atasnya dibangun silogisme-silogisme baru melalui proses logis. Dalam sejarah teologi Islam terdapat suatu spektrum aliran dalam hubungannya dengan posisi akal ini, mulai dari kaum Muktazilah (dan umumnya Syiah) yang percaya bahwa akal bisa mencapai nyaris pengetahuan (kebenaran) apa pun—termasuk pengetahuan tentang Tuhan, tentang baik-buruk, dan kewajiban melakukan yang baik dan menjauhi yang buruk—melewati kelompok Maturidiyah, hingga kelompok-tradisional Asy'ariyah yang memberikan wewenang kecil kepada akal.

Sedangkan dalam filsafat Islam, proses berpikir biasanya melibatkan dua fakultas atau daya *(quwwah),* yakni fakultas "kehewanan"—termasuk di dalamnya pancaindra, *sensus communis*, imajinasi *(mutakhayyilah),* estimasi *(al-wahmiyyah),* dan memori—serta fakultas atau daya rasional—termasuk akal material atau potensial, akal habitual atau akal aktif, akal capaian *(mustafad)* dan, pada Ibn Sina, akal suci *(al-'aql al-qudsiy).* Yang harus disebut juga adalah Akal Aktif *(al-'aql al-fa"āl),* yang dalam filsafat Islam diidentikkan dengan Akal Kesepuluh *(al-'aql al-āsyir)* atau Malaikat Jibril—sang penyampai kebenaran

(wahyu atau inspirasi). Bahkan, proses mengetahui dipercayai pada puncaknya hanya terjadi oleh transmisi pengetahuan oleh Akal Aktif ini kepada daya akal, apakah itu kepada akal aktif, akal capaian, akal *qudsiy*, bahkan juga kepada imajinasi (yakni, dalam konsep kenabian al-Farabi). Daya-daya akal kemanusiaan itu—*vis a vis* Akal Aktif—pada dasarnya hanya berfungsi menyiapkannya untuk menerima pengetahuan yang bersumber dari Akal Aktif tersebut. Betapapun, tetap saja seluruh proses berpikir ini semata-mata melibatkan rasiosinasi yang bersifat diskursif-silogistik atau demonstrasional *(burhani).*

Dalam spiritualitas *(tashawwuf),* teosofi *('irfān),* dan berbagai bentuk filsafat iluministik *(isyrāqiyyah* dan *hikmah)* akal dipahami sebagai intelek, yakni—meski sebagian menganggapnya tak berhubungan bahkan, secara ekstrem, ada juga yang memperlawankannya dengan rasio—sebagai tingkat lebih tinggi dari rasio. Di dalam peristilahan al-Qur'an atau Islam, intelek ini identik dengan hati *(qalb* atau *fu'ād),* atau dengan akal *('aql),* atau bahkan dengan *ruh* dan tingkatan-tingkatannya yang lebih tinggi seperti *sirr, khafi, akhfā* dan sebagainya. Dalam maknanya yang paling tinggi, ia identik dengan Akal Pertama, yang merupakan ciptaan paling langsung Allah dan, dengan demikian, paling dekat dengan-Nya serta tingkat terjauh yang bisa dicapai oleh manusia. (Bandingkan dengan konsep Nur Muhammad sebagai ciptaan pertama sebagaimana dikenal dalam pemikiran Ibn 'Arabi). Dalam makna ini boleh jadi ia identik dengan

Ruh Allah, yang diembuskan-Nya ke dalam ciptaan manusia, yang melaluinya manusia bisa mendapatkan kebenaran tertinggi, atau mencapai *fanā'*, bahkan *fanā' al-fanā'* di dalam Allah. Intelek, dalam beberapa pemikiran, juga dikaitkan dengan apa yang disebut daya imajinal *(al-quwwah al-mutakhayyilah),* yang posisinya merupakan perantara *(intermediary)* antara pemikiran rasional dan spiritual *(dzauqi).*

Karena kaitannya yang erat dengan gagasan tentang akal, pengertian nafsu *(nafs)* pun perlu disinggung di sini. *Nafs*, dalam konteks ini, tak selalu memiliki makna yang sama dalam filsafat Islam, tasawuf, atau al-Qur'an. Dalam filsafat, istilah *nafs* bersifat netral; ia bisa menjadi daya yang dipergunakan secara baik atau buruk. Dalam filsafat Islam, berbagai fakultas atau daya disebut dengan istilah *nafs* ini. Secara berturutan, mulai dari *al-nafs al-'aqdiyyah* (jiwa mineral), *al-nafs al-nabatiyyah* (jiwa vegetatif), *al-nafs al-hayawāniyah* (jiwa kehewanan), dan *al-nafs al-nātiqah* (jiwa berpikir). Yang belakangan biasa disebut sebagai jiwa kemanusiaan, atau akal *(al-'aql)* itulah. Sedangkan dalam tasawuf, meski tak jarang digunakan dalam maknanya yang netral, *nafs* sering diidentikkan dengan nafsu yang mendorong orang untuk melakukan keburukan. Yakni, identik dengan istilah *al-nafs al-ammārah bi al-sū'* (nafsu yang mendesak-desak untuk melakukan keburukan) yang dipakai dalam al-Qur'an. Selain menunjuk jenis nafsu ini, al-Qur'an juga menyebutkan keberadaan *al-nafs al-lawwāmah* (jiwa yang mencela keburukan), dan *al-nafs al-muthma'innah* (jiwa yang tenang, tenteram, yang sudah

tak lagi terombang-ambing sebagaimana hati). Yang disebut terakhir ini, yakni jiwa yang oleh Allah diseru untuk kembali lagi kepada-Nya *(irji'ī ilā rabbi-Ki* seperti disebutkan dalam al-Qur'an Surah al-Fajr 27-30), kiranya identik dengan Akal Pertama atau Ruh seperti tersebut di atas.

Dipercayai bahwa daya berpikir manusia bisa melewati tahap demi tahap pendakiannya menuju tingkat yang paling tinggi jika daya-daya itu dibebaskan dari pengaruh buruk nafsu amarah *(ammārah bi al-sū').* Dalam filasafat hal itu bisa dicapai dengan memastikan prosedur berpikir yang benar, karena—seperti disebutkan, antara lain oleh Ibn Sina—proses berpikir pada dasarnya adalah pembersihan, menurut analogi yang dipakai oleh Ibn Sina sendiri, cermin akal kita agar siap untuk menerima pengetahuan dari Akal Aktif seperti disebutkan di atas. Sedang dalam spiritualitas, teosofi, dan filsafat-filsafat iluministik Islam, hal ini mesti dicapai lewat kebersihan hati yang bisa dicapai dengan menerapkan akhlak mulia *(al-akhlāq al-karīmah)* serta ketaatan kepada syariat Allah. Dalam disiplin spiritualitas Islam dikembangkan suatu prosedur yang biasa disebut sebagai *suluk* (perjalanan spiritual) yang mencakup berbagai stasiun *(maqāmāt)* dan keadaan-keadaan *(aẖwāl).* Sebenarnya, dalam filsafat apa pun, konsep akhlak mulia sebagai sarana peningkatan daya akal bukannya sama sekali absen. Bukan hanya pada Ibn Sina yang belakangan juga dikenal mempromosikan tasawuf dan iluminisme, melainkan juga pada al-Farabi, Ibn Bajjah, dan sebagainya. Demikian pula halnya

dalam *fiqh*. Meskipun mengandalkan prinsip logis atau akal sehat *(common sense)*, dalam *fiqh* dipercayai bahwa mujtahid (ahli hukum) haruslah seseorang yang memiliki *'adalah* (kebersihan hati dan kemuliaan akhlak). Tanpa itu semua, bukan saja akal kita tidak akan berkembang naik menuju kematangan puncaknya, ia bahkan bisa lumpuh dan sebagai gantinya manusia malah meluncur turun ke tangga-tangga lebih rendah keberadaan kita, sampai ke tingkat hewan (yang tidak berakal), tetumbuhan (yang tidak berpikir), tingkat mineral (yang mati), bahkan lebih buruk dari itu. Dalam bahasa keilmuan, akal kita tak akan mencapai tingkat objektif akibat gangguan nafsu.

Pembahasan ini mau tak mau membawa kita ke persoalan verifikasi. Karena dalam khazanah pemikiran Islam akal dipahami tidak semata-mata sebagai rasio, maka muncul problem verifikasi ini. Dalam hal akal dipahami sebagai rasio, verifikasi dilakukan berdasarkan prinsip koherensi dan korespondensi. Tapi dalam hal akal dipahami dalam makna yang melampaui rasio, maka verifikasi—nilai benar-salah produknya—menjadi musykil. Sebagai gantinya adalah kepercayaan kepada otoritas dan keyakinan semata-mata. Lebih dari itu, kesepakatan—yang merupakan landasan perkembangan pengetahuan—juga sulit dicapai. Memang, bagi orang-orang yang yakin pada gagasan ini, kebenaran adalah persoalan perasaan dan pengalaman *(dzauqi* atau eksperiensial). Orientasinya pun tidak bersifat teoretis *(nazhari)*, melainkan praktis *('amali)*. Tapi di samping yang praktis juga harus didasarkan kepada kebenaran

(teoretis), pada kenyataanya persoalan-persoalan akademik sama sekali tidak bisa dihindari.

Untuk mengatasi persoalan ini, filsafat iluministik *(isyrāqiyyah)* dan *h̲ikmah* (*al-h̲ikmah al-muta'āliyah* atau teosofi transenden) mengembangkan prosedur yang menggabungkan pendekatan filsafat (peripatetik) dan tasawuf. Kedua aliran ini percaya, sebagaimana tasawuf, bahwa kebenaran memang hanya bisa dicapai lewat *ilhām* (inspirasi atau revelasi), atau *isyrāq* (pencerahan spiritual) yang bersifat *dzauqi* (eksperiensial). Sebagai konsekuensinya, kedua aliran ini memperkenalkan pengetahuan yang bersifat presensial (yang hadir begitu saja dalam diri subjek, *hudhūri*), di samping bersifat capai-an (berdasarkan representasi dan rasionalisasi, *h̲ushūli*). Meskipun demikian, mereka percaya bahwa kebenaran yang bersifat eksperiensial itu haruslah bisa diungkapkan secara rasional-silogistik atau demonstrasional. Peng-ungkapan ini sekaligus merupakan alat verifikasi ter-hadap kebenaran eksperiensial ini.

Di sini masuk persoalan *context of discovery* dan *context of justification*. Dalam hal yang disebut pertama, yakni dalam hal (proses) penemuan atau pembangunan sebuah teori, memang tak dapat dikatakan bahwa verifikasi tak mesti dilakukan, tapi dalam hal yang kedua, verifikasi merupakan syarat mutlak prosedur keilmuan. Kenyataannya, dalam hal ilmu-ilmu kealaman pun, ketidakbisaan-diverifikasi (*unverifiability*) dalam hal penemuan ilmiah merupakan suatu praktik yang bisa diterima, selama justifikasinya bisa (pembahasan lebih jauh mengenai soal ini ada pada Bab XI).[]

Bab VIII

Hermeneutika dan Teks Agama

Pembicaraan tentang hermeneutika dan hubungannya dengan teks agama tak bisa dilepaskan dari Friedrich Schleiermacher. Bukan saja karena ia adalah peletak dasar-dasar hermeneutika modern ini, tapi juga karena hermeneutika Schleiermacher memang terkait erat dengan tafsir atas teks agama.

Secara ringkas, pendekatan hermeneutik Schleiermacher bisa diungkapkan sebagai mengandung dua langkah. *Pertama*, pemahaman teks melalui penguasaan terhadap aturan-aturan sintaksis bahasa komunitas si pengarang. *Kedua*, penangkapan muatan emosional dan batiniah pengarang secara intuitif dengan jalan menempatkan diri subjek dalam benak pengarang. Langkah yang disebut terakhir ini diperlukan untuk mengendalikan agar pemahaman berdasarkan aturan-

aturan sintaksis tersebut tidak menyeleweng dari makna yang dikehendaki pengarang. Mengingat bahwa seringkali aturan-aturan sintaksis tersebut masih membuka peluang bagi kemajemukan penafsiran. Dalam kenyataannya, Schleiermacher lebih cenderung menekankan pendekatan yang bersifat intuitif ini.

Dari pendekatan hermeneutik Schleiermacher yang diringkaskan di atas bisa disimpulkan sedikitnya tiga hal mendasar. *Pertama*, asumsi mengenai adanya makna autentik sebuah teks sebagai dikehendaki oleh pengarang. Sebuah teks diyakini sebagai memiliki *telos* (tujuan). Dengan ungkapan lain, sebuah teks berpartisipasi dalam sifat teleologis-objektif dunia. Bahwa, memahami sebuah teks sama dengan memahami makna otentik, atau *telos*, ini. *Kedua*, ada kemungkinan bagi subjek untuk memahami makna autentik ini secara intuitif (dan tidak terutama secara logis-rasional).

Jika kita timbang konsep-konsep dipakai oleh Schleiermacher untuk mengungkapkan apa yang dimaksudkannya sebagai intuisi, kita akan makin jelas melihat bahwa pada dasarnya, pendekatan tokoh ini bisa dipandang sebagai melawan metodologi (bandingkan dengan Gadamer, atau Feyerabend dalam Filsafat Ilmu). Schleiermacher memadankan intuisi dengan perasaan (*feeling*), dugaan (*surmise*), firasat (*inkling*), pertanda (*presage*), dan divinasi. Komunikasi sedemikian dimungkinkan, pertama sekali, karena acuan Schleiermacher—menggemakan Dilthey—kepada adanya substratum yang bersifat umum-manusiawi yang secara

potensial melambarinya. Kebersamaan dalam partisipasi terhadap teleologi dunia kiranya dapat menjadi *platform* yang mendukung lebih jauh kemungkinan komunikasi tersebut. Secara eksplisit maupun implisit, Schleiermacher percaya pada adanya suatu kesatuan kosmis, suatu *universum* yang meliputi semuanya.

Pandangan hermeneutik Schleiermacher dapat dibilang sebagai telah mengantisipasi hermeneutika ontologis-eksistensial Heidegger dan tokoh-tokoh lebih belakangan dalam kelompok ini. Dengan menganggap dunia sebagai suatu *universum*, suatu kesatuan kosmis—dan karena itu memungkinkan adanya komunikasi intuitif di antara berbagai bagiannya—maka eksistensi manusia menjadi seperti yang disebut oleh Heidegger sebagai *being in the world*. Dengan kata lain, ia adalah suatu Dasein. Mengapa demikian? Karena, dengan menempatkan manusia sebagai bagian dari suatu kesatuan kosmis dunia, dan memercayai adanya kemungkinan komunikasi secara intuitif sedemikian, maka pada dasarnya dikotomi subjek-objek itu telah tiada. Yang lain dari manusia-"subjek" itu pada dasarnya adalah bagian dari dirinya sendiri, atau kelengkapan dari eksistensinya. Dan bahwa "subjek" tak pernah benar-benar bisa menjaga jarak dengan "objek"-nya. Kenyataannya batas-batas antara "subjek"-"objek" itu tidak ada.

Lebih dari itu, dengan cara berpikir seperti ini, pada dasarnya otomatis Schleiermacher juga berpendapat bahwa proses mengetahui berarti suatu proses *mengada*. Bahwa, selain pengetahuan baru merupakan "apropriasi"

sesuatu yang sebenarnya merupakan bagian atau kelengkapan eksistensi, ia juga sekaligus mengubah atau melengkapi eksistensi kita. Konstatasi ini kiranya diperkuat oleh sifat mistikal pemikiran-pemikiran Schleirmacher.

Seperti diungkapkan oleh Rudolph Otto, bukan saja pikiran-pikiran Schleiermacher bersifat mistikal, mistisismenya mengambil bentuk visi yang menyatukan (*univying visions*). Yakni, bahwa pada dasarnya dunia ini merupakan manifestasi plural dari ketunggalan Tuhan, dan—di sisi lain—bahwa (jiwa) manusia menampung "penampakan" ketuhanan ini. Di sini, sekali lagi ditegaskan bahwa eksistensi manusia pada dasarnya berarti keikutsertaan dalam kesatuan eksistensi tersebut, dan bahwa hidup berarti eksplitasi eksistensi manusia dengan jalan eksplitasi eksistensi Tuhan dan eksplitasi alam semesta lewat "komunikasi" dengan keduanya.

Karena itu, secara hipotetis bisa disimpulkan bahwa hermeneutika ontologis-eksistensial Heidegger dan Ricoeur—yang sedikit-banyak juga dibesarkan dalam lingkungan religius—berutang lebih banyak pada Schleiermacher daripada yang diduga orang selama ini.

Salah satu kelemahan pendekatan Schleiermacher, yang merupakan akibat alami dari sifat dini pemikiran di bidang ini, adalah kecenderungannya—meminjam istilah Ricoeur ketika menilai pemikiran Husserl dan Heidegger—untuk mengambil jalan pintas dalam mengambil kesimpulan-kesimpulannya. Di sisi lain, kentalnya warna mistikal dalam pemikiran Schleiermacher, sebagaimana kecenderungan umum

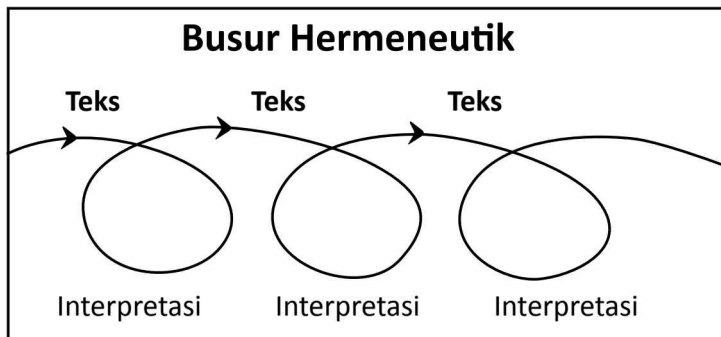
dalam pemikiran-pemikiran mistikal lainnya, telah membuka ruang bagi lebih banyak pengungkapan—meminjam istilah Schleiermacher sendiri—"emosional dan batiniah" berdasarkan perasaan, dugaan, firasat, dan pertanda," ketimbang uraian-uraian analitikal-logis yang koheren. Sejalan dengan itu, upaya-upaya "distantiatif" yang mencirikan hermeneutika Schleiermacher juga tak muncul. Namun sebagai suatu upaya rintisan, karya pemikiran Schleiermacher ini sama sekali tak dapat dipandang sebagai sekadar pemikiran hermeneutik masa lampau yang hanya patut mengisi buku-buku sejarah. Bahkan, pemikiran-pemikiran mistikal Schleiermacher kiranya masih mengandung kekayaan-kekayaan yang dapat menyumbang bagi perkembangan pemikiran umat manusia modern, termasuk di bidang hermeneutik.

Paul Ricoeur melanjutkan Schleiermacher dengan semacam metode hermeneutika yang melibatkan apropriasi teks oleh subjek.

Secara praktis, dalam konteks ini, apropriasi dilakukan dengan cara subjek membuka-diri bagi pesan teks dan bersamanya memasuki suatu metamorfosis timbal-balik. Dalam mencoba-coba (*trying-out*) sejumlah interpretasi yang mungkin, subjek harus terus berada dalam suatu keadaan distansiasi dengan teks. Elemen manuver dalam ruang yang tersedia inilah yang memungkinkannya untuk menguji dan secara kritis memeriksa prakonsepsi-prakonsepsi, ilusi-ilusi, dan prasangka-prasangkanya sendiri.

Mengapropriasi, menurut Ricoeur, "menjadikan-milik-sendiri sesuatu yang tadinya asing." Meskipun

demikian, tindakan apropriasi tak bermaksud untuk memahami maksud-maksud orisinal pengarang (teks) atau pelaku (tindakan bermakna), melainkan untuk memperluas horizon kesadaran pembaca dengan mengaktualisasikan makna teks atau tindakan.

Sebagai demikian, teori-final Ricoeur dapat diringkaskan dalam apa yang disebutnya sebagai "busur hermeneutik" (*hermeneutic arc*). "Busur hermeneutik", yang melibatkan di dalamnya suatu teori bahasa sebagai interpretasi dan suatu teori interpretasi teks, menggantikan (dikotomi) pendekatan eksplanasi dan interpretasi dengan suatu konsepsi global yang mengintegrasikan keduanya dalam pembacaan suatu teks sebagai pemulihan pengertian (*sense*) dan maknanya. Dengan kata lain, siklus hermeneutik merupakan suatu kondisi ontologis pemahaman yang mengalir dari kesamaan yang mengikat kita kepada tradisi secara umum dan objek interpretasi kita secara khusus. Dengan demikian, hal ini menciptakan kaitan antara finalitas dan universalitas, antara teori dan praksis.

Bab IX

Tentang Takwil

Menurut catatan sejarah, istilah *ta'wīl* (takwil) digunakan sejak zaman awal tabi'in (satu generasi Muslim setelah Nabi). Baru, setelah abad 5 H/11 M ia secara berangsur-angsur digantikan oleh istilah *ijtihād bi al-ra'y* (pemahaman berdasar opini). Konsep takwil dalam makna seperti inilah yang juga pada waktunya melahirkan konsep *qiyās* (analogi)—penerapan suatu preseden hukum dalam situasi baru yang dianggap sejajar dengan konteks penetapan hukum tersebut pada mulanya (*ratio legis*), seperti dirumuskan pada awalnya oleh Imam Abu Hanifah. Dari *qiyās* inilah kemudian lahir berbagai metode deduksi hukum, termasuk *istihsān, mashālih mursalah, istishlāh, sadd al-dzarā`i', 'urf, istidlāl,* dan sebagainya yang pada intinya berusaha mengaitkan keberlakuan suatu hukum dengan konteks yang di

dalamnya suatu hukum hendak diberlakukan. Dari sinilah memang sebuah upaya penafsiran melewati batas-batas literal telah dirintis.

Sejak dirumuskan kali pertama itu metode ini telah mengalami sofistikasi teknis melalui pelbagai perdebatan selama berabad-abad—terutama dengan para penolak *qiyās* seperti Ibn Hazm dan Daud al-Zhahiri, para fukaha Hanbali (yang menerima *qiyas* hanya dalam keadaan darurat) termasuk Ibn Taimiyah, maupun fukaha Imami dan bahkan Muktazilah. Menurut para penolak ini, *'illah* (*ratio legis*) bagi keberlakuan suatu hukum—yang dengan bersandar kepadanya analogi dilakukan—haruslah dinyatakan secara spesifik oleh teks alias *manshūsh*, dan bukan ditetapkan secara independen. Maka *qiyās* pun terbentuk menjadi suatu metode yang bukan hanya canggih melainkan juga melibatkan teknik-teknik yang cukup ketat demi menghindarkan pemakainya dari justru menjauh dari al-Qur'an dan sumber-sumber asasi Islam. Yang juga perlu dicatat adalah bahwa, bahkan Imam Abu Hanifah sang penggagas *qiyās* masih tetap memberikan batasan bagi penerapan metode ini. Baginya, *qiyās* tak berlaku dalam hal yang berkaitan dengan *hudud* (batas-batas hukum yang pelanggarannya menghasilkan sanksi-sanksi) dan *kaffārah* (denda atau tebusan akibat pelanggaran hukum) karena menurutnya petunjuk teks (*nashsh*) dalam soal-soal ini sudah amat jelas.

Takwil atas Kitab Suci

Dalam bidang tafsir dan pemikiran Islam pada umumnya, istilah *ta'wīl* juga dipakai untuk menunjuk pemahaman al-Qur'an yang bersifat esoteris (*bathini*) sebagai berbeda dengan tafsir literal atau demonstrasional (eksplikatif). Meskipun demikian, metode ini tak selalu berhubungan dengan hak-khusus sementara elite yang dianggap memiliki wewenang untuk memahami kitab suci ini berdasarkan pengetahuan-tingkat-tinggi yang terhalang dari persepsi awam. Bahkan di tangan seorang sufi kontroversial seperti Ibn 'Arabi, penakwilan al-Qur'an, meski melahirkan makna-makna yang amat khas dan sering menyebal dari kelaziman, ketat dipandu oleh prinsip-prinsip yang diterima-luas oleh para ahli tafsir pada umumnya, khususnya prinsip-prinsip linguistik (bahasa) al-Qur'an.

Demikian pula bagi Ibn Rusyd. Filsuf-fakih ini menulis dalam *Fashl al-Maqāl,* karangannya yang terkenal, bahwa "perluasan makna suatu ungkapan (al-Qur'an-pen.) dari yang literal ke tamsilnya harus dilakukan tanpa memperkosa standar praktik-praktik metaforikal dalam bahasa Arab."

Bagi orang-orang seperti ini, bahkan bagi para ahli bahasa seperti al-Azhari (*Tahdzīb al-Lughah*), Ibn Manzhur (*Lisān al-'Arab*), al-Zabidi (*Tāj al-'Arūs*) memang *ta'wīl*—berasal dari kata *awwala*—berarti mengembalikan makna al-Qur'an justru pada awalnya, pada makna orisinalnya. Mengutip Ibn al-Kamal, al-Zabidi mendefinisikan takwil sebagai "membawa ayat

al-Qur'an dari makna (literalnya) kepada makna lain yang mungkin, selama makna lain itu sejalan dengan (semangat) al-Qur'an dan Sunnah."

Jadi, kecuali mungkin bagi kaum esoteris (ekstrem) yang biasa disebut sebagai Bathini, seluruh upaya menurunkan pemahaman atas Islam bukan saja tak boleh bertentangan dengan semangat al-Qur'an, melainkan juga harus dilakukan dengan tetap dilandaskan pada suatu metodologi yang bisa dipertanggungjawabkan. Dalam hal ini, penggunaan metode-metode spiritual-intuitif oleh para pengikut esoterisme (tasawuf atau 'irfan) tak pernah dipahami dalam makna arbitrer. Penangkapan spiritual atau intuitif seperti ini dipercayai sebagai tak kurang memiliki kandungan kognitif. Kiranya hal ini sejalan belaka dengan pandangan Schleiermacher, Heidegger, bahkan Ricouer dengan konsep mereka tentang intuisi, kesadaran puitis, *angst*, atau ambang sadar. Bagi kaum esoteris yang sama, kemungkinan autentisitas dalam pemahaman teks ini terkait juga dengan keyakinan—kali ini persis seperti Schleirmacher—kepada partisipasi wujud manusia, bersama-sama alam semesta selebihnya, dalam Wujud Kebenaran Universal.

Dalam aliran Ketunggalan Wujud (*wa<u>h</u>dat al-wujūd*) dipahami bahwa wujud itu tunggal, yakni Wujud Allah. Alam semesta adalah pancaran atau pengejawantahan (*faidh*, *tajalli*, *tanazzul*) dari Zat Allah Swt. Jadi, sesungguhnya ada "jaringan" wujud yang diikat oleh pengikat yang disebut Cinta (*sympathea*, dalam filsafat Yunani). Dengan begini, perpaduan cakrawala menjadi terbuka

nyaris tanpa batas. Bahkan dalam konteks ini, dipahami ada tiga wujud yang merupakan *tajalli* sempurna; yakni, alam semesta, manusia, dan al-Qur'an. Manusia di sini adalah Manusia Sempurna (*Insān Kāmil*). Dengan kata lain, menjadi makin jelas kemungkinan perpaduan antara penafsir dan teks al-Qur'an karena adanya keidentikan batin/rohani di antara semuanya itu. Ibn 'Arabi, dalam *Futuhat*, menyatakan bahwa sesungguhnya setiap orang punya akses kepada pemahaman atas teks al-Qur'an selama bersikap terbuka, tulus, yakni dengan pemikiran sehat dan hati bersih yang tak tercampuri nafsu. Baik pemahaman yang bersifat *'ardhi* (horizontal/tafsir) maupun *thūli* (vertikal/takwil).

Dalam salah satu hadis yang diriwayatkan Imam Musa al-Kazhim dikatakan: "*Allah mempunyai dua* h̲ujjah *tentang dirinya (dan kebenaran yang Dia ajarkan).* Pertama, h̲ujjah zhāhirah *(hujah eksternal), yakni dalam bentuk nabi-nabi atau rasul-rasul yang diutus.* Kedua, h̲ujjah bāthinah *(hujjah internal), yakni* al-'aql *(intelek, mulai nalar sampai hati pada tingkatnya yang paling tinggi).*" Dengan kata lain, sebagai sama-sama *h̲ujjah*-Nya keduanya tak akan bertentangan.

Hadis ini merupakan petunjuk yang sangat praktis dan efektif dalam beragama. Diungkapkan dengan cara lain, *naql qath'iy* takkan bertentangan dengan *'aql qath'iy*. Dengan kata lain, intelek yang lurus/bersih akan membawa kepada kebenaran yang sama dengan yang dibawa teks/*naql* (yang ditafsirkan dengan benar).

Kedua alat ini membentuk apa yang oleh Ricouer disebut sebagai *hermeneutic arc* (busur hermeneutik),

yang disinggung sebelumnya. Yakni, *naql* dipahami dengan *'aql.* Dan karena *'aql* mungkin keliru, dicek lagi dengan *naql.* Pada gilirannya, hasil dialog ini diverifikasi lagi dengan *'aql.* Begitu seterusnya, agar kita makin mendekati kebenaran. Persis seperti ketika kita membaca buku bahasa asing, untuk kata yang kita belum paham maknanya kita bisa simpulkan dari konteks kalimat. Tapi, untuk mendapatkan terjemahan yang pas, kita cek kesimpulan kita dengan membuka kamus. Makna kamus pun, pada gilirannya, akan kita pahami dengan pas dalam konteks kalimat. (Maka, kamus yang lengkap takkan hanya memuat arti kata, tapi juga contoh penggunaannya). Inilah memang fungsi *naql*, yakni mengecek (menimbang) hasil *'aql.*

Dari uraian di atas, kiranya sekarang dapat disimpulkan adanya beberapa unsur kesejalanan antara takwil dan hermeneutika modern.

Pertama, kepercayaan mengenai adanya surplus makna dalam teks. Dalam hal penafsiran al-Qur'an, hal ini ditunjukkan oleh keyakinan—betapapun kitab suci ini diandaikan memiliki *telos*—mengenai sifat ayat-ayat al-Qur'an yang mengandung banyak lapisan (*layers*), atau berbagai kemungkinan makna.

Kedua, adanya kepercayaan kepada kemampuan manusia untuk menginterpretasikan teks secara—katakanlah—bertanggung jawab. Kemampuan ini, terutama bagi kelompok Muslim esoteris, tak terbatas pada daya rasional, melainkan terutama pada intuisi.

Ketiga, hampir persis seperti yang dikatakan Ricouer, ada upaya untuk melakukan pemulihan pengertian (*sense*) dan makna lewat semacam suatu teori bahasa.

Keempat, ada prasyarat untuk setia—dalam konteks busur hermeneutika Ricouer—kepada teks seraya melakukan upaya "pelucutan diri" demi memperoleh kebenaran dalam upaya penafsiran teks.

Dengan berbagai kualifikasi yang saya singgung di atas, kiranya dapat disimpulkan secara tentatif kemungkinan pengembangan suatu metode tafsir teks menuruti prinsip-prinsip hermeneutika modern. Mudah-mudahan tulisan rintisan sederhana ini bisa memancing wacana yang lebih terelaborasi mengenai salah satu isu sentral dalam semua agama ini.[]

Bab X

Peran Filsafat Keagamaan dalam Rekonstruksi Ilmu dan Kehidupan

Evolusi ilmu pengetahuan dan kebudayaan manusia selama seabad belakangan ini telah sampai ke zaman yang memaksa kita untuk berpikir holistik, sistemik, dan reflektif untuk memahami realitas dalam memecahkan problem-problem besar yang diakibatkannya. Krisis ekologis, misalnya, mengentakkan kesadaran manusia modern untuk menggugat pandangan kosmologi modern—sebagai basis pengembangan sains modern—yang bersifat parsial dan positivistik-antroposentrik, yang telah dianut hampir tiga abad. Krisis ini menggugah, antara lain, seorang filsuf analitik dari Norwegia, Arne Naess, melakukan "hijrah intelektual" untuk menjadi pelopor gerakan yang disebut Gerakan Ekologi Dalam (*Deep Ecology Movement*) pada pertengahan dasawarsa 1970-an. Dengan Ekologi Dalam, ia merunut pembahasan

persoalan ini dari sumber-sumber masalah yang berakar dalam kekeliruan peradaban modern dalam melihat dan menempatkan posisi lingkungan alam semesta kita dan bentuk hubungan manusia dengannya.

Pesatnya perkembangan ilmu pengetahuan juga mendorong Thomas S. Kuhn, seorang saintis, mencoba memahami gerak laju ilmu pengetahuan sebagai dibentuk oleh "paradigma" yang diterima luas pada setiap masa—sebuah kumpulan keyakinan dan pemahaman tentang alam semesta yang berkorelasi erat dengan metafisika dan nilai (*The Structure of Scientific Revolutions*). Maka, dalam rangka mencari sains yang lebih sesuai dengan kebutuhan manusia, Fritjof Capra—seorang ahli fisika yang lebih belakangan—terpaksa menoleh ke hikmah Timur, khususnya Taoisme, untuk membangun kembali bangunan ilmu pengetahuan yang sudah telanjur dirongrong oleh relativime dan skeptisisme (*The Tao of Physics*). Kedua contoh di atas tampaknya kembali menunjukkan bahwa perkembangan ilmu pengetahuan tidak bisa terpisahkan dari induknya, yakni filsafat. Dengan kata lain, pemisahan keduanya secara paksa telah terbukti menimbulkan berbagai krisis kemanusiaan, krisis ekologi, krisis keyakinan yang melahirkan alienasi, dan sebagainya.

Di Dunia Islam, kenyataan pelepasan sains dari filsafat keagamaan ini bahkan berakibat lebih buruk lagi.

Dalam sebuah kesempatan Konferensi Sains dan Agama di Yogyakarta, para ahli sains di Dunia Islam ditanya tentang sebab-sebab kemunduran sains di wila-

yah ini. Berbagai jawaban masuk akal pun diberikan. Akan tetapi, jawaban Prof. Osman Bakar menarik perhatian kita karena menyebut permusuhan terhadap filsafat di negara-negara Muslim selama beberapa abad belakangan ini sebagai sebab-utama persoalan ini. Bagaimana tidak? Sejarah peradaban Islam hingga kira-kira abad ke-15 dengan jelas menunjukkan bahwa dorongan bagi berkembangnya sains di negara-negara Muslim—bahkan jauh lebih dulu dan (sempat) jauh lebih maju dibandingkan dengan perkembangan yang sama di belahan dunia lain—adalah berkembang suburnya filsafat. Kenyataannya, sains pada "masa-masa emas" peradaban Islam itu dikembangkan oleh orang-orang yang lebih dikenal sebagai filsuf: Ibn Hayyan, al-Biruni, Ibn Sina, al-Razi, al-Thusi, dan sebagainya. Apalagi, pada masa-masa itu, fisika (*thabī'iyyah*) merupakan bagian integral dari filsafat, di samping metafisika (*mā ba'd al-thabī'ah*). Dan, perlu diungkapkan di sini, betapapun spekulatifnya sifat filsafat Yunani, kaum filsuf Muslim ini mendapatkan dorongan untuk mementingkan alam empiris dari al-Qur'an. Metode kritis dan analitis serta kekayaan kosmologi filsafat yang dikombinasikan dengan semangat—dalam istilah Iqbal—antiklasik al-Qur'an ini terbukti telah menjadi kekuatan luar biasa bagi pengembangan sains di dunia Muslim pada masa itu.

Fenomena yang sama, yakni dipegangnya inisiatif pengembangan sains awal oleh para filsuf keagamaan ini, terjadi pula di Barat. Meskipun demikian, dalam perkembangannya kemudian, pelan-pelan sains

dilepaskan dalam kesatuan-organiknya dengan filsafat. Hal ini terjadi bersamaan dengan ditemukan dan diterima luasnya apa yang belakangan disebut sebagai metode ilmiah (*scientific method*) sejak masa Rene Descartes (1596-1650) dan Roger Bacon (1214-1292). Di satu sisi, hal ini tampak sebagai telah mendorong sains untuk berkembang lebih cepat lagi oleh apa yang tampak sebagai penekanan-eksklusif atas rasionalitas dan eksperimen yang terbuka lebar untuk verifikasi (eksperimental)—dibandingkan dengan ketika ia masih menjadi bagian organik filsafat yang, betapapun juga, spekulatif.

Ada tiga hal yang perlu disinggung di sini.

Pertama, pelepasan sains dari filsafat keagamaan—selain bagi beberapa orang berarti hilangnya kesempatan bagi sains untuk bisa mengambil manfaat dari kekayaan filsafat—telah pula melepaskan dari transendentalisme dan religiusitas yang terkandung dalam filsafat. Setidak-tidaknya, sains melepaskan diri dari etika, yang selama ini selalu merupakan bagian dari filsafat. Maka, seperti dikonstantasi oleh Huston Smith, pandangan dunia modern bersifat lebih *saintistik* ketimbang *saintifik*. (Kenyataannya, belakangan pelepasan ini juga merugikan filsafat sendiri. Pesatnya perkembangan dan luasnya penerimaan sains modern di kalangan masyarakat telah pula mendorong filsafat untuk menjadi lebih "sekuler" sebagaimana dapat dilihat dalam perkembangan filsafat modern, setidak-tidaknya seabad belakangan ini). Hal ini belakangan telah menimbulkan persoalan etika dalam pengembangan dan penerapan sains modern, sehubungan

dengan munculnya kemungkinan pengembangan dan penerapan sains yang menabrak persoalan nilai-nilai (*values*) kemanusiaan yang telah diterima luas selama ini. Persoalan *cloning* dan eugenika, sehubungan dengan dikembangkannya proyek genom manusia (*human genome project*) yang membuka kemungkinan manipulasi genetik, hanyalah salah satu contohnya.

Kedua, setelah terlepas dari filsafat, pada kenyataannya sains tak pernah bisa benar-benar terlepas dari filsafat, yakni metafisika. Jadi, yang terjadi hanyalah pergeseran dari metafisika yang bersifat transendental kepada metafisika yang, dalam banyak hal, sekuler.

Ketiga, kerugian yang timbul dari pemisahan sains dari filsafat tak hanya terbatas pada hilangnya kesempatan bagi sains untuk mengambil manfaat dari kekayaan filsafat di bidang metafisika (kosmologi dan ontologi) serta arah yang bisa diberikan oleh filsafat bagi perkembangan sains (etika atau aksiologi), tetapi juga dalam bidang epistemologis. Seperti disebutkan juga oleh beberapa saintis terkemuka, antara lain Schrödinger, Capra, dan Oppenheimer, sains telah kehilangan kesempatan bagi pengembangan fakultas atau daya intuitif—yang memang diandalkan dalam filsafat (klasik) keagamaan sebagai salah satu alat pengetahuan di samping indra.

Nah, jika dalam hal sains kealaman (*natural science*)—yang biasa disebut sebagai "sains keras" (*hard science*)—saja begitu besar peran filsafat, apatah pula dalam sains sosial ataupun budaya.

Dan itu semua baru separuh cerita. Karena, kenyataannya, krisis modernisme tidak berhenti pada krisis epistemologis dan ekologis saja. Krisis yang lebih akut lagi adalah krisis-krisis eksistensial yang menyangkut hakikat dan makna kehidupan itu sendiri. Manusia modern mengalami kehampaan spiritual, krisis makna, dan legitimasi hidup, serta kehilangan visi dan mengalami keterasingan (alienasi) terhadap dirinya sendiri. Menurut Seyyed Hossein Nasr dalam *The Plight of Modern Man*, krisis-krisis eksistensial ini bermula dari pemberontakan manusia modern kepada Tuhan. Mereka telah kehilangan harapan akan kebahagiaan masa depan seperti yang dijanjikan oleh Renaisans, Abad Pencerahan, sekularisme, sains, dan teknologi, sementara pandangan hidup "tradisional" telah disingkirkan dari kehidupan mereka. Di sinilah terletak peran kedua kajian filsafat, yaitu mendekonstruksi paradigma modernisme yang telah mem-"berhala"-kan materialisme, ateisme, dan sekularisme.

Di sinilah filsafat Islam atau filsafat Timur—yakni, filsafat pramodern—dapat memainkan kembali perannya. Filsafat Timur yang berporoskan kosmologi tradisional—yang mengambil bentuk Mata Rantai Akbar Keberadaan (*The Great Chain of Being* atau *Marātib al-Wujūd*), yang mengungkapkan hierarki dinamis yang saling berjalin-berkelindan serba *meaningful* dan *purposeful*—dalam mempersatukan dan merumuskan pandangan dunia yang lebih komprehensif dan holistik dan mengembalikan kepada manusia kehidupannya yang lebih bermakna dan bertujuan pula.[]

Bab XI

Peran Pemikiran Keagamaan dalam Sains

"*Sungguh akan Kami tunjukkan tanda-tanda (ayat) Kami, di ufuk-ufuk (alam semesta) dan pada diri mereka sendiri ...*" (QS Fushshilat [41]: 53).

Ayat al-Qur'an yang dikutip di atas dengan jelas memberikan posisi yang sedemikian penting bagi lingkungan tempat manusia hidup. Dia disebut tak kurang dari sebagai bejana yang mewadahi tanda-tanda (*ayat*) Allah (*Vestigia Dei*). Artinya, di samping lewat al-Qur'an, kegiatan perenungan (*dzikr*) dan pemikiran rasional (*fikr*), pengetahuan tentang Allah Swt. dapat diketahui lewat observasi (*tadabbur*) atas tanda-tandanya di alam semesta itu, yakni gejala-gejala alam semesta. Apalagi jika kita ingat ayat di atas barulah payung dari puluhan atau ratusan ayat al-Qur'an yang mengajar manusia untuk merenungkan berbagai gejala alam yang terkadang

disebut secara amat spesifik: pergantian siang dan malam, planet-planet dan peredaran mereka di orbitnya, gejala-gejala dunia flora dan fauna, gejala-gejala geologis mengenai gunung-gemunung, juga tentang sejarah. (Pernyataan saya ini tolong tidak dirancukan dengan pandangan yang ingin membuktikan bahwa al-Qur'an adalah sumber sains). Dalam terminologi Islam populer, alam semesta disebut sebagai *ayat kauniyyah* (tanda-tanda natural) yang dijajarkan dengan ayat Qur'aniah—yakni, ayat-ayat Kitab Suci al-Qur'an. Bukan itu saja, di berbagai tempat, al-Qur'an menyebut orang-orang yang bisa memahami dan mengambil pelajaran dari gejala-gejala alam tersebut—dengan istilah kita sekarang, kaum *scientist* atau ilmuwan—sebagai *ulû al-albâb*, sebuah gelar tertinggi untuk menyatakan inteligensia tertinggi manusia.

Kenyataannya, seperti sempat disinggung sebelumnya, jika kita pelajari sejarah perkembangan awal pemikiran Islam, kita dapati bahwa para pemikir Islam memberontak terhadap sifat antiklasik alias spekulatif filsafat Yunani. Meski sesungguhnya filsafat Yunani inilah yang banyak memberikan pemicu bagi perkembangan pemikiran Islam ini. Seperti diketahui, filsafat Yunani telah memberikan prioritas pada pemikiran rasional-idealistik ketimbang observasi-empirik-eksperimental. Pada Plato—yang percaya bahwa *mengetahui* sama dengan mengingat-kembali kebenaran-kebenaran ideal yang berasal dari alam Idea praeksistensial—keyakinan ini sampai-sampai mengambil bentuk pelecehan terhadap

gejala empirikal. Yakni, sampai sejauh menyatakan bahwa manifestasi-manifestasi empirikal yang merupakan objek indriawi manusia pada kenyataannya hanyalah berfungsi distortif terhadap kebenaran-kebenaran ideal tersebut. Bahkan pada Aristoteles, seorang naturalis, perkembangan paradigma eksperimen-empirikal masih terkendala oleh liberalisme spekulasi filosofis.

Pemberontakan-pemberontakan inilah yang belakangan mendorong para pemikir Islam tersebut untuk melahirkan metode observasi yang kelak menjadi salah satu pilar metode ilmiah (*scienctific method*) seperti yang kita kenal sekarang ini. Meski sejarah sains Barat mencatat bahwa, bukan hanya Roger Bacon, bahkan Francis Bacon—dua orang yang dianggap sebagai penemu dan pengembang prosedur observasi-empirik dalam metode saintifik—pun belajar dari ilmuwan-ilmuwan Muslim ini. Meskipun demikian, tak ada seorang Muslim pun yang akan sependapat dengan pandangan Francis Bacon yang menyatakan bahwa "alam semesta perlu disiksa agar dia mau mengungkapkan rahasia-rahasianya." Dalam pandangan mereka, alam semesta ini sudah diciptakan—sebagai bejana bagi tanda-tanda-Nya—dalam keadaan serasi dan memiliki daya dukung bagi kehidupan umat manusia. Merusak lingkungan alam, dengan demikian, bukan hanya merusak daya dan keindahannya, melainkan sama dengan tindakan melawan Allah Swt.

Di dalam kerangka *'irfān*, sebagaimana terungkap antara lain dalam pemikiran Ibn 'Arabi, alam semesta ini disebut *jagat-gede* (*al-'ālam al-kabīr*) dan manusia

adalah *jagat-cilik* (*al-'ālam al-shaghīr*). Keduanya adalah manifestasi (*tajalliyyāt* atau *theophany*) Allah Swt. yang menampilkan (manifestasi) zat Allah itu sendiri—kedahsyatan (*jalāliyyah* atau *tremendum*)-Nya maupun keindahan (*jamāliyyah* atau *fascinans*)-Nya.

Bagi kaum teosof (*'urafā'*, ahli 'irfan), mengada-mengada (eksisten-eksisten atau *maujūd-maujūd*) adalah cermin Tuhan. Mereka menyebutnya "lokus penyingkapan-diri bagi kehadiran Kebenaran", "cermin Kebenaran", "berkas sinar cahaya-Nya", "cahaya-cahaya penyingkapan diri Kebenaran", "sinar-sinar keindahan dan keagungan", dan sebagainya. Pada saat yang sama, masing-masing lokus ini saling mencerminkan satu sama lain, dalam posisi masing-masing sepanjang hierarki wujud. Hierarki wujud—yang merupakan pancaran ketuhanan—bukan hanya tersusun dari alam fisik, melainkan juga alam-alam di atasnya, yakni alam rohani (*jabarūt*) dan alam khayal atau imajinal (*malakūt*)[1].

Reintegrasi Pemikiran Keagamaan dan Sains

Integrasi ilmu dan agama mungkin lebih tepat disebut sebagai reintegrasi ilmu dan pemikiran keagamaan. Karena pemisahan ilmu dan agama sebetulnya merupakan suatu fenomena yang relatif baru. Tak lebih dari 500 tahun,

1 Dipandang secara etimologis, istilah *'ālam* (alam semesta) itu sendiri sudah menunjukkan makna "tanda". Dalam kamus, kata ini bisa berarti semacam umbul-umbul, yakni yang sengaja dipasang untuk menunjukkan arah sedemikian, sehingga dari kejauhan orang bisa melihatnya. Dapat juga ia bermakna tanda pemisah halaman buku. Sekali lagi dikesankan secara demikian jelas sifat alam semesta sebagai tanda-tanda Penciptanya.

yakni sejak diterimanya paradigma dualistik Cartesian, serta lahirnya humanisme Barat dan Renaisans. Yang harus dipahami sejak awal adalah bahwa reintegrasi ilmu dan agama—kadang, dalam hal ini, disebut "Islamisasi ilmu"—tidak terutama berhubungan dengan soal halal-haram atau benar-salah, melainkan dalam konteks filsafat ilmu. Yakni, meliputi keluasan dan kedalamannya, baik secara horizontal—yakni, sehubungan dengan kemampuan untuk memahami fenomena empiris secara lebih meluas maupun vertikal—jangkauannya ke masalah-masalah metafisis dan spiritual lebih tinggi.

Reintegrasi dalam makna ini, tak seperti dikritik banyak orang, menyangkut tak hanya aspek aksiologis ilmu pengetahuan, melainkan juga ontologis dan epistemologis. Secara lebih konkret, reintegrasi ilmu dan agama ini didasarkan pada kritik atas sifat reduksionis filsafat ilmu modern di ketiga domain tersebut, yakni reduksi ontologis, epistemologis, dan aksiologis.

Dalam domain ontologis, agama percaya pada bukan hanya realitas, melainkan juga fundamentalitas/prinsipialitas wujud (*being*). Yakni, wujud itu *benar-benar ada* dan sekaligus sebagai *yang ada*. Tetapi keyakinan ini tak dengan sendirinya menganggap esensi (*quiditas*) sebagai tidak riil, melainkan bersifat relatif (*i'tibari/entified*). Ia ada sebagai manifestasi wujud. Dengan kata lain, baik wujud dan esensi kedua-duanya riil, dalam makna berbeda, hanya yang prinsipial/fundamental (yang benar-benar ada) adalah wujud. Berbeda dengan esensi (*kuiditas*), wujud bersifat rohani. Dengan kata

lain, ontologi dalam 'irfan mesti melampaui wujud fisik, menembus wujud imajinal, menuju wujud rohani.

Domain epistemologis mencakup 3 aspek: sumber, batas, dan struktur pengetahuan. Dalam hal sumber pengetahuan, agama percaya bukan hanya pada alam empiris, melainkan juga pada alam imajinal (khayal) dan alam spiritual, bahkan juga wahyu. Sejalan dengan itu, daya-mengetahui tak terbatas pada indra dan rasio saja, melainkan juga daya imajinasi (intuisi/khayal) dan cita rasa spiritual (*dzauq*).

Dalam hal batas pengetahuan, ruang tak terbatas pada yang bersifat konkret 3 dimensi, melainkan mencakup ruang khayal dan rohani. Dilihat dari sisi lain, ruang tak dibatasi oleh waktu serial (*zamān*) semata, melainkan juga waktu perpetual (*dahr*).

Dalam hal struktur, agama percaya tidak hanya pada proses-mengetahui yang bersifat objektif, melainkan juga pada kebersatuan subjek dan objek (*ittiẖād al-'āqil wa al-ma'qūl*). Dengan kata lain, mengetahui bukan saja bersifat hermeneutis, melainkan juga transformatif.

Para pengkritik biasanya merujuk pada ketak-mungkinan dilakukannya verifikasi (koherensi-logis atau korespondensi-empiris, maupun pragmatis)—sesuai teori tentang 3 kriteria kebenaran—atas pengetahuan nonempiris dan nonrasional yang bersumber dari pengalaman imajinal dan rohani. Untuk menjawab itu, perlu diungkapkan di sini pengertian tentang *context of justification* dan *context of discovery* dalam kaitannya dengan verifikasi pengetahuan.

Ilmu memiliki 2 konteks: penemuan (*discovery*) dan pembenaran (*justification*). Menurut sebagian filsuf ilmu—yang terpenting di antaranya adalah Hempel—verifikasi logis atau empiris dalam konteks penemuan bukanlah sesuatu yang mutlak. Kenyataannya, bahkan dalam *hard science*—seperti fisika, kimia, dan sebagainya—proses penemuan teori-teori ilmiah tertentu juga tak terjadi dan tak dapat diverifikasi secara logis atau empiris. Contoh, penemuan *benzene* oleh Kekule lewat mimpi. Dengan kata lain, yang perlu verifikasi logis/rasional adalah ilmu dalam konteks justifikasi. Sebuah teori memenuhi syarat disebut ilmiah cukup jika justifikasinya bersifat rasional atau empiris. Kenyataannya, dalam hal *context of justification* ini, bahkan 'irfan—apalagi filsafat hikmah yang datang belakangan—percaya pada prosedur berpikir yang bersifat logis dan menerapkan bahasa proposisional. Dalam filsafat hikmah, saya merujuk terutama kepada filsafat *isyrāqiyyah* (iluminisme) dan *al-ẖikmah al-muta'āliyah* (teosofi transenden)—yang masing-masing dirintis oleh Suhrawardi dan Mulla Shadra. Kedua mazhab ini percaya bahwa, meski dari segi pencapaiannya ilmu bersifat imajinal dan spiritual (*dzauqi* atau eksperiensial), ia harus bisa diungkapkan secara rasional dan dengan bahasa proposisional.

Jika pandangan ini bisa diterima, reintegrasi ilmu ini bukan hanya penting dalam aksiologis-etis, melainkan juga dalam hal ontologis dan epistemologis. Dengan demikian, diharapkan bukan saja penerapan ilmu pengetahuan akan terarah pada sebesar-besar kemanfaatan manusia, melainkan juga akan lebih komprehensif, mendalam, dan

menukik kepada akar (hakikat) segala sesuatu, termasuk pengetahuan-pengetahuan spiritual puncak.[]

Bab XII

Wawancara: "Agama Itu Akal"

Dalam situasi di mana kalangan Islam banyak didominasi kecenderungan tekstual dalam beragama, adalah penting untuk menengok kembali tradisi filsafat Islam yang menekankan penalaran independen dalam mendekati teks agama. Haidar Bagir, filsuf Islam dari Bandung, mengatakan bahwa filsafat Islam niscaya memberikan kontribusi penting bagi tumbuhnya sikap terbuka.

Berikut petikan wawancara Ahmad Sahal dari Kajian Islam Utan Kayu dengan Dr. Haidar Bagir yang juga pendiri penerbit buku-buku Islam, Mizan, tentang berfilsafat dan bagaimana filsafat Islam, di Kantor Radio 68H Jakarta hari Kamis (6/12/2010).

Filsafat Islam sekarang sepertinya dilupakan oleh masyarakat Islam. Pendekatan terhadap Islam banyak berorientasi tekstual sedangkan filsafat, kan, berorientasi rasio. Bagaimana menurut Anda?

Saya kira itu ada hubungannya dengan perjalanan peradaban manusia, khususnya kaum Muslim sendiri. Filsafat ini pernah suatu saat berkembang sangat pesat, tapi sifatnya yang *sophisticated*, membutuhkan disiplin tertentu, membutuhkan keakraban dengan metode-metode tertentu, kemudian cenderung terbatas pada kaum elite. Akibatnya, mayoritas kaum Muslim tidak terlibat dalam kegiatan ini. Mereka lebih tertarik kepada bahasan Islam yang lebih simpel, lebih tekstual.

Sehingga akibatnya ketika sebuah konflik yang tidak terhindarkan antara kaum filsuf dan kaum tekstualis pecah, maka mayoritas lebih cenderung untuk memihak kepada kaum ortodoks (kaum tekstualis). Rupanya akibat konflik itu terasa sampai abad-abad paling belakangan ini, dan sekarang rupanya peradaban umat manusia yang di dalamnya kaum Muslim berada kelihatannya sudah mencapai suatu tingkat di mana filsafat bukan saja diterima, tapi menurut perkiraan saya merupakan kebutuhan.

Apa akibatnya bila ketegangan antara pendukung rasionalitas dengan kaum ortodoks dimenangkan oleh kaum ortodoks?

Sesungguhnya pemecahan terhadap persoalan-persoalan praktis itu dikehendaki atau tidak, disadari atau tidak, seharusnya berakar pada pemahaman yang

bersifat teoretis. Seperti saya katakan, kita mau bicara ekonomi yang ideal itu apakah yang kapitalistik atau sosialistik atau yang bersifat lain. Itu, kan, mau tidak mau kita diskusi tentang definisi tentang keadilan. Kita membedah politik, pertanyaannya: apakah yang bagus itu demokrasi, atau otoritarianisme yang baik hati? Kembali lagi kita mesti diskusi tujuan berpolitik itu apa.

Setelah itu, baru mengembangkan solusi praktis itu dari pemahaman-pemahaman yang bersifat teoretis. Kalau upaya untuk merumuskan solusi-solusi praktis ini dilepaskan dari pembahasan-pembahasan yang bersifat filosofis teoretis, maka kemungkinan besar ketika kita hendak menuju ke satu arah jalan, kita tidak berhasil ke arah itu tapi malah menuju ke arah yang tidak kita harapkan.

Seberapa jauh filsafat Islam bisa dimanfaatkan untuk melakukan dialog yang terbuka terhadap pemikiran apa pun?

Filsafat itu, kan, per definisi adalah satu disiplin yang percaya bahwa sampai batas tertentu penalaran yang independen (*independent reasoning*)—independen terhadap wahyu, dogma, dan tradisi—bisa menuju pada kebenaran. Justru dengan sifatnya ini, maka filsafat akan memungkinkan sebuah dialog lintas tradisi, lintas budaya, bahkan lintas historisitas juga. Dalam hal praktis mungkin setiap masyarakat dan bangsa terikat oleh historisitas, kultur, dan lain sebagainya, tapi ketika masuk ke wilayah filsafat yang percaya pada batas tertentu *independent*

reasoning, maka itu semua tertransendensikan. Dialog menjadi mungkin. Justru di situ menurut saya letak pentingnya filsafat dalam hubungannya dengan dialog antar-peradaban.

Kalau kita baca al-Qur'an, dengan sangat tegas memberikan penghargaan kepada *independent reasoning*, meskipun dengan tidak memutlakkannya. Tapi saya kira seorang pembaca al-Qur'an yang baik pasti mampu melihat itu. Bahkan kalau kita kutipkan sebuah hadis, dikatakan bahwa akal itu adalah rasul di dalam diri manusia, sementara rasul adalah akal di luar manusia. Bahwa sesungguhnya wahyu yang dibawa oleh para rasul itu membawa kita ke satu titik yang akal juga bisa membawa kepadanya. Wahyu fungsinya adalah mengisi tempat-tempat di mana agama percaya itu berada di luar batasan manusia.

Agaknya uraian Anda belum sepenuhnya terlaksana. Buktinya kalangan Islam di Indonesia masih ada ketakutan terhadap kebebasan berpikir?

Titik pusat persoalan di situ adalah sikap terhadap posisi akal di dalam keseluruhan pemikiran keislaman. Kalau seseorang percaya terhadap legitimasi akal sebagai salah satu fakultas penemu kebenaran, maka bukan saja dia akan menggunakan *independent reasoning* di dalam menafsirkan ajaran-ajaran Islam, tapi bahkan dia akan percaya bahwa sampai batas tertentu kelompok manusia mana pun punya kans (*chance*) untuk juga sampai pada kebenaran tertentu; bahwa betapapun tampak aneh,

meskipun mereka, katakanlah, kelompok kiri, dan sebagainya, keberadaan akal sebagai esensi kemanusiaan mereka, itu akan memungkinkan mereka juga akan bisa mengambil bagian di dalam kebenaran.

Salah satu dari kaitan filsafat dengan praksis adalah mistisisme atau tasawuf. Dalam tradisi filsafat Islam, mistisisme itu kuat sekali, khususnya tradisi di luar Sunni. Mengapa demikian?

Pada dasarnya definisi filsafat secara umum itu juga mencakup mistisisme. Keduanya ini sama dalam satu hal; percaya bahwa kebenaran bisa dicapai lewat metode-metode ekstra wahyu. Bedanya adalah pada definisi akal. Kalau kaum *falāsifah* percaya bahwa yang dimaksud akal itu *reasoning*, nalar, sementara kaum mistikus percaya bahwa akal itu adalah Intelek dengan "I" besar, bukan sekadar *reason*, tapi terkait juga dengan persoalan intuisi, praktik-praktik kesalehan, dan sebagainya.

Aliran filsafat pasca-Ibn Rusyd, terutama yang berkembang di Iran, metode ini dipostulasikan dalam bentuk kebenaran yang harus dicapai oleh suatu metode yang suprarasional. Suprarasional itu tidak berarti antirasional, tapi melampaui sekadar batas rasional yang pada saat yang sama harus bisa diverifikasi dengan pendekatan rasional. Karena kalau tidak bisa diverifikasi lewat pendekatan rasional, maka apa bedanya suatu pencapaian kebenaran objektif dengan khayalan, halusinasi, dan sejenisnya.

Kalau begitu, sebenarnya tradisi filsafat Islam bisa dianggap sebagai berada dalam suatu kontinum, gerak terus-menerus. Bagi Anda, apa dan bagaimana obsesi Anda di Indonesia ini untuk filsafat Islam?

Saya kira kita semua ingin agar semua orang menangkap dengan sebenarnya apa itu filsafat Islam. Apa itu filsafat dan filsafat Islam, dan orang menjadi tahu bahwa jauh dari sangkaan orang bahwa filsafat itu merupakan suatu kekuatan yang distortif terhadap kebenaran keislaman. Filsafat itu sesungguhnya merupakan hanya salah satu *approach*, suatu pendekatan yang dengan pendekatan-pendekatan lain terhadap korpus tradisi Islam bisa membantu kita untuk menafsirkan Islam secara lebih dekat kepada apa yang dimaui oleh yang mewahyukan itu.

Lebih dekat itu berarti semangatnya pluralis?

O, iya. Kalau kita bicara lebih jauh, justru lewat filsafat ini kita akan memahami betapa meskipun manifestasi lahiriah agama-agama itu memiliki perbedaan-perbedaan, pada dasarnya akar atau sumbernya itu sesungguhnya sama.

Jadi, sebenarnya kontribusi filsafat terhadap toleransi dan pluralisme dalam masyarakat majemuk itu sebenarnya positif sekali?

Sangat besar, karena kalau kita pelajari, misalnya, filsafat Islam justru berkembang ketika mulai ada interaksi para pemikir Islam dengan peradaban lain seperti

pemikiran Yunani yang dikenal sebagai tradisi *hellenisme*, kemudian peradaban Suryani, dan sebagainya. Juga dengan peradaban Kristen. Interaksi dinamis dan tanpa didasari rasa takut dan prasangka terhadap pemikiran di luar Islam semacam inilah yang membikin peradaban Islam menjadi maju. Karena itulah kekhawatiran terhadap filsafat Islam tidak perlu ada.[]

Bagian III: Pendekatan (I)

Dialog Intra Islam

Bab XIII

Postmodernisme dan Penafsiran Islam yang Lebih Terbuka

Mudah-mudahan bukan karena kejahilan saya semata. Pemikiran postmodernisme menurut saya bukan barang baru. Yang baru barangkali hanya pelembagaannya menjadi suatu mazhab atau *school of thought*. Beberapa penulis sudah menyebut Thomas Kuhn sebagai pembuka jalan bagi lahirnya pemikiran postmodernisme itu. Juga Feyerabend, dan Ludwig Wittgenstein. Tentu saja ada Frederich Nietzsche dan Heidegger yang dianggap sebagai "bapak" dari pemikiran postmodernisme ini, khususnya yang memengaruhi kalangan poststrukturalisme seperti Michel Foucault dan Jacques Derrida. Yang terakhir dikenal dengan teori "dekonstruksi"-nya.

Menurut saya, dalam hal ini kita juga harus memberikan kredit yang sepantasnya kepada para penggagas teori

kuantum dalam fisika—khususnya Heisenberg dengan prinsip ketidakpastiannya—yang sekarang sangat kuat disuarakan oleh postmodernisme.

Pemikiran postmodernisme memang juga sudah memasuki bidang sains. Seperti dalam pemikiran tokoh-tokoh di atas. Dan ini bukan suatu kebetulan. Karena, pada dasarnya postmodernisme dan pikiran-pikiran yang mendahuluinya memang adalah suatu bentuk pemikiran yang sedang memberontak terhadap tradisi sains modern pasca-Renaisans, yang antara lain berakar pada paradigma Cartesian, yang menganggap alam ini sebagai "mesin". Pada hakikatnya, inilah pemberontakan terhadap basis-basis positivistik dari sains.

Ilmu sosial pun kemudian "terkena getahnya" ketika mereka berpretensi mendapatkan metode dan validitas seperti pada *hard science*. Contohnya yang jelas adalah di bidang ilmu ekonomi—misalnya ekonomi politik—baik dari Marxisme maupun kapitalisme.

Pemberontakan terhadap basis-basis positivistik dari sains inilah yang wujud dalam sikap antirasionalisme (*a la* sains modern) dan, pada gilirannya, ke dalam sikap anti teori-teori saintifik yang menampilkan diri sebagai *grand-narrative*—yang mengklaim sebagai suatu "narasi besar" yang mau menjelaskan apa-apa yang partikular. Pada gilirannya, postmodernisme pun menekankan pada relativisme dan pluralisme, sehingga yang partikular—disebut "narasi-narasi kecil"—diberi tempat.

Nah, di sinilah postmodernisme bisa memberi tempat terhadap produk-produk budaya yang, dalam pemikiran

modernisme, disebut "non-rasional". Maka dalam payung besar postmodernisme, pemikiran semacam *"new age"* di Barat disebut-sebut sebagai fenomena postmodernisme. Di sinilah, dalam konteks Islam, kita juga bisa memasukkan cara keberagamaan seperti "fundamentalisme" sebagai respons keberagamaan dalam era postmodernisme, seperti dikatakan Akbar S. Ahmed. Juga pandangan hidup semacam "kebijaksanaan perenial" pun menjadi sah saja. Karena kecenderungan yang mengatakan bahwa modernisme adalah *satu-satunya* jalan hidup sudah ditolak karena cenderung pada totalitarianisme, maka bagi kita orang Islam, postmodernisme—kalau dia ternyata bukan sekadar *fashion* yang akan sirna dalam waktu dekat—akan membuka lebar pada kita suatu jenis penafsiran lain atas Islam yang tidak lagi hanya "modernis".

Basis autentik Islam yang bisa mendapatkan kemungkinan dari kondisi postmodernisme, misalnya, adalah ajarannya bahwa intelek itu menyangkut juga *qalb* atau *fu'ād* (hati) beserta segenap produk-produknya. Intelek di sini dibedakan dari rasio instrumental dari sains modern yang dikritik oleh postmodernisme sebagai telah membawa pada krisis modernitas. Tentu saja tema-tema seperti ini bukan lagi tema-tema postmodernisme dalam arti sempit—walaupun postmodernisme telah memberikan suatu pengesahan cara pandang seperti ini—karena seperti dikatakan Huston Smith, ini merupakan sesuatu yang *beyond postmodern mind*.

Jadi, bagi kita postmodernisme dan khususnya *beyond post-modern mind* itu, akan memberikan dorongan pada sejenis interpretasi atas Islam yang lebih terbuka.[]

Bab XIV

Relativitas Mazhab-Mazhab dalam Islam

Tiap-tiap individu Muslim yang telah memenuhi kriteria sebagai mukalaf (*mukallaf*), maka wajib baginya menjalankan seluruh perintah Allah dan menghindari semua larangannya, semampu mungkin, sebagaimana yang telah ditetapkan dalam teks-teks dan tradisi agama (al-Qur'an, Sunnah, dan yang lain).

Sebagaimana keahlian dibutuhkan untuk setiap jenis disiplin keilmuan, demikian pula dibutuhkan keahlian untuk dapat mengakses dan menentukan hukum-hukum *taklifi* (yang merupakan kewajiban setiap orang) yang digariskan oleh Allah dan Rasul-Nya. Aktivitas dalam mengoperasikan kemampuan dan keahlian ini oleh para ulama disebut sebagai "ijtihad", sementara pelakunya disebut "mujtahid". Oleh karena tiap-tiap individu Muslim tidak mungkin dapat memiliki kualifikasi ijtihad,

maka jalan yang harus mereka pilih sebagai mukalaf adalah taklid (*taqlīd*). Taklid adalah keputusan dengan sadar untuk menerima dan mengikuti cara pandang dan hasil ijtihad salah seorang mujtahid tertentu, yang lebih dikenal dengan sebutan mazhab. Jadi, bermazhab adalah mengikatkan diri dengan satu mazhab tertentu, dengan penuh sadar, demi komitmen untuk menjalankan ajaran-ajaran agama.

Begitu besar kepentingan bermazhab, tetapi akan keliru jika orang memutlakkan taklid kepada suatu mazhab tertentu, baik memutlakkan kebenaran mazhab yang kita ikuti maupun memutlakkan taklid kepada suatu mazhab tertentu. Karena, pada kenyataannya, dalam sejarah Islam telah (pernah) tumbuh banyak mazhab dan, bahkan dalam mazhab yang akhirnya bertahan sampai sekarang, telah terjadi perkembangan-perkembangan yang menyebabkan pandangan-pandangan dalam suatu rumpun mazhab tertentu pun tak lagi seragam. Pandangan seorang guru dan seorang murid atau pelanjut suatu mazhab tak jarang berbeda. Bahkan para imam mazhab sendiri tak jarang merelatifkan pandangan-pandangan mereka sendiri. Mari kita periksa sejarah dan perkembangan mazhab-mazhab dalam Islam.

Pada mulanya banyak tokoh besar yang telah mencapai kualifikasi sebagai mujtahid dan memilililiki mazhab yang diikuti. Termasuk Sufyan al-Tsauri (w. 161 H/777 M) yang lahir di Khurasan dan meninggal di Bashrah, al-Laits ibn Sa'd (w. 175/791 M) yang lahir di Qalqasyandah dan meninggal di Kairo, 'Abdurrahman al-Auza'i (w.

157 H/774 M) yang lahir di Ba'labak dan meninggal di Beirut, dan yang lain. Namun, dalam perjalanannya, mazhab-mazhab ini boleh dibilang punah karena tidak dikembangkan oleh para penerusnya. Hingga saat ini umumnya diakui ada 4 (empat) mazhab dalam Sunni ditambah 2 (dua) mazhab dalam Syiah, plus 2 (dua) lagi yang berada di luar kedua rumpun tersebut, yakni Mazhab Zhahiri dan Ibadhi. Ada juga Salafiyah. Tapi, baik oleh penganutnya maupun oleh yang lain, Salafiyah lebih dilihat sebagai suatu *manhaj* (metode) biasa, dan bukan sebuah mazhab yang merupakan wadah bagi pandangan-pandangan lengkap tentang hukum-hukum taklif dalam Islam. Demikianlah Risalah Amman—sebuah deklarasi universal yang ditandatangani oleh 200 ulama Islam kontemporer dari lebih 50 negara di dunia, yang diterbitkan pada 9 November 2004—Dunia Islam saat ini mengakui setidaknya 8 mazhab yang sah untuk diikuti. Artinya, siapa pun yang mengikatkan diri kepada salah satu dari 8 mazhab ini, adalah Muslim—yang kepadanya berlaku hak-hak dan kewajiban-kewajiban Islam.

Mazhab-mazhab tersebut adalah 4 dari Sunni (Hanafi, Maliki, Syafi'i, dan Hanbali), 2 dari Syiah (Ja'fari dan Zaidi), dan 2 dari selebihnya (Ibadhi dan Zhahiri). Pada kenyataannya, 8 mazhab inilah yang saat ini paling mendominasi Dunia Islam.

Mazhab Hanafi didirikan oleh Imam Abu Hanifah Nu'man ibn Tsabit (w. 150 H/767 M), yang lahir di Kufah dan meninggal di Baghdad. Saat ini, Mazhab Hanafi adalah mazhab terbesar yang paling banyak diikuti oleh umat

Islam, dan tersebar di berbagai penjuru dunia: Turki, Balkan, Suriah, Lebanon, Yordania, Palestina, Mesir, Irak, Kaukasus, Rusia, Turkmenistan, Kazakhstan, Kyrgyzstan, Tajikistan, Uzbekistan, Afganistan, Pakistan, India, Cina, dan Bangladesh.

Mazhab Maliki didirikan oleh Imam Malik ibn Anas (w. 179 H/795 M), yang lahir dan meninggal di Madinah. Mazhab Maliki tersebar di seantero negeri: Afrika Utara (Aljazair, Sudan, Tunis, Maroko, Libya, Mauritania, Provinsi Sha'id [Mesir], Eritrea), Semenanjung Arabia (Bahrain, Uni Emirat, Kuwait, Arab Saudi, Oman), selain juga di Senegal, Mali, Nigeria, Eropa, Spanyol dan yang lain.

Mazhab Syafi'i didirikan oleh Imam Muhammad ibn Idris al-Syafi'i (w. 204 H/820 M), yang lahir di Gaza dan meninggal di Mesir. Mazhab Syafi'i dianut antara lain di Suriah, Mesir, Indonesia, Malaysia, Afrika Timur, India Selatan, Yaman, Dagestan, Chechnya, dan yang lain.

Mazhab Hanbali didirikan oleh Imam Ahmad ibn Hanbal (w. 241 H/855 M), yang lahir dan meninggal di Baghdad. Mazhab Hanbali secara resmi dianut di Arab Saudi dan Qatar, selain juga dianut di Uni Emirat, Bahrain, Oman, Yaman, Irak, dan Yordania.

Sementara Mazhab Ja'fari dinisbatkan kepada Imam Ja'far al-Shadiq (w. 148 H/765 M), yang lahir dan meninggal di Madinah. Mazhab Ja'fari lebih dikenal dengan sebutan Mazhab Syiah Imamiyah Itsna 'Asyariyah, yang dianut secara mayoritas di Iran, sebagaimana banyak dianut di Irak, Bahrain, Lebanon, dan yang lain. Dalam sejarah,

Imam Ja'far dikenal sebagai guru Imam Abu Hanifah dan Imam Malik. Bahkan, dicatat Imam Abu Hanifah pernah menyatakan: "Kalau bukan karena dua tahun (aku belajar di bawah Imam Ja'far), Nu'man (nama kecil Imam Abu Hanifah) tak jadi apa-apa." Belakangan Imam Syafi'i sempat belajar dari Imam Malik dan Imam Hanbali belajar dari Imam Syafi'i.

Mazhab Zaidi dinisbatkan kepada Imam Zaid ibn Ali (w. 122 H/740 M), yang lahir di Madinah dan meninggal di Kufah. Mazhab Zaidi banyak dianut di Yaman, bahkan merupakan mazhab terbesar kedua setelah Mazhab Syafi'i di negeri itu.

Secara penamaan, Mazhab Ibadhi dinisbatkan kepada 'Abdullah ibn Ibadh al-Tamimi (w. 708 M), betapapun sesungguhnya prinsip-prinsip dalam mazhab ini digariskan oleh Imam Jabir bin Zaid al-Azdi (w. 93 H/712 M), yang tak lain adalah murid Ibn 'Abbas dan Sayyidah 'Aisyah. Beliau lahir di Nizwa, Oman dan meninggal di Basrah. Mazhab ini dianut di Oman, Aljazair, Tunisia, Libya, Zanzibar, dan Afrika Timur.

Mazhab Zhahiri didirikan oleh Imam Dawud ibn Ali al-Ishfahani (w. 270 H/884 M), dan yang berjasa besar dalam merumuskan dan menggariskan prinsip-prinsip mazhab ini adalah Imam Abu Muhammad Ali ibn Hazm (w. 456 H/1064 M), yang lahir di Kordova dan meninggal di Sevilla. Mazhab ini pernah banyak dianut di Mesopotamia, Iran Selatan, Semenanjung Iberia, Kepulauan Balears, dan Afrika Utara.

Yang penting untuk diperhatikan adalah kenyataan bahwa para imam pendiri mazhab ini adalah orang-

orang saleh—tentu dengan kualifikasi keilmuan yang tak diragukan lagi—yang amat rendah hati, menghormati perbedaan pandangan, dan selalu menyarankan agar mengikuti imam lain selain dirinya, menaruh hormat yang tinggi kepada imam-imam lain, dan tidak pernah memutlakkan pandangan-pandangannya sebagai kebenaran final. Bahkan, mereka tak pernah ragu untuk mengubah dan merevisi pandangannya di kemudian hari.

Imam Syafi'i secara luas diriwayatkan pernah berkata, "Pendapatku benar, namun sangat potensial keliru; sementara pendapat orang selainku itu keliru, namun sangat mungkin benar." Juga, amat masyhur ucapan beliau, "Jika suatu hadis itu sahih, maka itulah mazhabku," yang menunjukkan kesadaran yang tinggi akan relativitas pandangan-pandangan beliau. Ia pun dikenal memiliki "pendapat lama" (*qaul qadīm*) dan "pendapat baru" (*qaul jadīd*) yang berbeda. Pendapat lama beliau utarakan ketika bermukim di Irak, sedang yang baru di Mesir. Sebagian analisis menyimpulkan bahwa perubahan pendapat itu bukan terutama karena Imam Syafi'i menjadi lebih matang, melainkan karena perbedaan pengalaman dan lingkungan di kedua tempat beliau hidup tersebut. Beliau juga dicatat pernah berkata bahwa mazhab beliau adalah hadis sahih. Sehingga jika ditemukan hadis sahih yang menyelisihi pandangan beliau, kita dianjurkan untuk mengambil hadis sahih tersebut. Pernah pula beliau dicatat tak membaca kunut ketika mengimami shalat subuh di Baghdad karena menghormati makam Imam Abu Hanifah yang ada di masjid tempat beliau shalat.

Abu Hanifah pernah ditanya, "Adakah fatwa Anda ini sebuah kebenaran yang tak ada lagi keraguan padanya?". Tak diduga, Abu Hanifah justru menjawab, "Demi Allah, aku tak tahu. Jangan-jangan malah kebatilan yang tak ada keraguan lagi padanya." Sejalan dengan itu, bukan rahasia lagi bahwa Imam Malik betapa sering menjawab "Saya tidak tahu," saat ditanya persoalan-persoalan agama. Berbeda dengan Imam Syafi'i yang dikenal sebagai *'abid* (ahli ibadah) yang saleh, yang sangat detail dan berhati-hati dalam hal *istinbāth* (perumusan) hukum-hukum ibadah, Imam Abu Hanifah yang berprofesi pedagang justru lebih detail dan rumit dalam hal hukum-hukum yang terkait *mu'āmalah* (hubungan transaksional).

Ini semua menandakan sikap kehati-hatian mereka, kerendah-hatian, dan keengganan dalam memutlakkan pandangan sendiri. Tetapi, yang lebih penting adalah bahwa bahkan para imam mazhab sendiri menyadari keterbatasan ijtihad mereka dan kemungkinan adanya kesalahan atau ketaktepatan dalam ijtihad mereka. Juga toleransi dan keterbukaan mereka dalam mengakui adanya kemungkinan kebenaran pada ijtihad ulama lain. Belum lagi kesadaran mereka bahwa lingkungan hidup yang di dalamnya seseorang hidup bisa menuntut ijtihad baru yang sesuai. Maka, jika saat ini ada orang yang fanatik (*ta'ashshub*) pada satu mazhab bahkan satu orang imam saja, sesungguhnya ia tidak sedang setia kepada mazhab tersebut. Malah, sesungguhnya ia sedang berkhianat pada prinsip mazhab yang diikutinya.[]

Bab XV

Menegakkan *Wasathiyyah*

Mengenai posisi umat Islam di antara umat-umat selebihnya, secara jelas al-Qur'an menetapkan dan mengidentikkan—dan tentu saja sekaligus bermakna sebagai perintah—mereka sebagai *ummatan wasathan*, umat-pertengahan, umat yang moderat. Al-Qur'an menarasikan:

"Dan demikian (pula) Kami telah menjadikan kamu (umat Islam) ummatan wasathan *agar kamu menjadi saksi atas (perbuatan) manusia dan agar Rasul (Muhammad) menjadi saksi atas (perbuatan) kamu ...* " (QS al-Baqarah [2]: 143)

Dalam tradisi kenabian, Nabi Muhammad Saw. pernah mendefinisikan dan mencirikan risalah yang dengannya ia diutus. Jabir meriwayatkan Nabi bersabda: *"Aku diutus dengan membawa agama yang lurus lagi toleran, atau (dalam*

redaksi lain) mudah; siapa pun yang menyalahi tradisiku, dia bukanlah bagian dariku."

Dalam kesempatan lain, Ibn Mas'ûd dan Jâbir ibn 'Abdullah melaporkan, suatu ketika Rasulullah Saw. membuat garis dengan tangan beliau sendiri. *"Inilah jalan Allah yang lurus,"* komentar Nabi setelahnya. Kemudian beliau membuat garis lagi di tepi kanan dan kirinya. *"Inilah jalan-jalan (yang lain). Tidak satu jalan pun darinya, kecuali terdapat setan yang menyeru kepadanya,"* komentar Nabi menyusul. Kemudian beliau membaca ayat, *"Dan sungguh, inilah jalan-Ku yang lurus. Maka ikutilah! Jangan kamu ikuti jalan-jalan (yang lain) yang akan mencerai-beraikan kamu dari jalan-Nya"* (QS al-An'am [6]: 153).

Garis yang dipilih oleh Sang Nabi bukanlah yang kanan maupun kiri, namun yang diapit keduanya: garis tengah. Secara simbolik, ini sekaligus mempertegas narasi di atas bahwa watak dasar Islam yang sejati adalah moderasi, tengah-tengah.

Bukan hanya dalam persoalan-persoalan profan-duniawi, bahkan dalam aktivitas ibadah yang amat sakral sekalipun, Nabi melarang ekstremisme. Lagi-lagi kita dapati moderasi sebagai watak dasar Islam. Kisah tentang tiga pemuda yang ingin beribadah secara total—beribadah selamanya, berpuasa seumur hidup, dan tidak menikah namun justru dilarang oleh Nabi—sangatlah populer. Karena watak moderat inilah, di dalam Islam tidak dikenal konsep *raẖbāniyyah* (kerahiban).

Ajaran Islam identik dengan kemudahan. Di dalam Islam, beragama bukanlah pilihan mengambil jalan hidup yang sulit, yang memasung, dan anti kemajuan.

"Sesungguhnya agama (Islam) ini mudah. Maka siapa pun yang membuatnya sulit, ia akan terkalahkan. Maka bersahajalah, jangan berlebihan, dan berbahagialah!," sabda Nabi melalui periwayatan Abu Hurairah.

Muslim-sejati, dengan demikian, sesungguhnya adalah Muslim yang memegang teguh prinsip moderasi dalam segenap lini hidupnya, bahkan dalam aktivitas ibadah sekalipun.

Maka, fenomena lahirnya generasi Muslim moderat saat ini sejatinya adalah kelahiran-kembali generasi Muslim sebagaimana pernah terjadi dalam bentangan sejarah awal komunitas ini sebelumnya, persis sebagaimana dicontohkan dan dipraktikkan oleh Nabi dan generasi-generasi setelahnya.

Sebaliknya, munculnya generasi Muslim radikal belakangan ini adalah justru sebuah pengecualian. Bukan saja tak sejalan dengan prinsip-prinsip Islam, namun juga tak sejalan dengan praktik yang diajarkan oleh Sang Nabi.

Sejalan dengan prinsip moderasi ini, Islam identik dengan agama yang berkeadilan. Moralitas dalam Islam, antara lain, didasarkan kepada keadilan, yakni menempatkan segala sesuatu pada porsinya. Di sini tampak kesejalanannya dengan teori Aristoteles tentang moderasi (*h̲add al-wasath*).

Tanpa merelatifkan etika itu sendiri, nilai suatu perbuatan diyakini bersifat relatif terhadap konteks

dan tujuan perbuatan itu sendiri. Pada prinsipnya setiap perbuatan bersifat netral nilai. Tindakan baik dan buruk dapat dinilai secara berbeda bergantung pada penerapannya. Mencuri, misalnya, bisa bernilai terlarang, tetapi bisa juga bernilai sunnah, bahkan wajib. Sebagian ulama menyatakan bahwa perbuatan seperti ini bukanlah termasuk tindakan tercela. Bahkan, Ibn Hazm al-Zhahiri, dalam bukunya yang berjudul, *al-Muhallâ*, pernah mengatakan bahwa seorang pencuri yang mengambil harta dari seorang kaya dikarenakan haknya tidak diberikan, kemudian tertangkap dan terbunuh, ia dipercayai mati syahid.

Dengan demikian, diyakini bahwa etika di dalam Islam itu didasarkan pada prinsip moderasi, keadilan, dan bersifat rasional. Etika yang dirumuskan tidak semata-mata mendasarkan diri pada etika yang hedonistik, utilitarianistik, maupun deontologis.

Ini mudah dipahami, sebab Allah sendiri di dalam al-Qur'an mengajarkan pentingnya 'neraca', untuk menimbang baik dan buruk, salah dan benar. Sejalan dengan prinsip penciptaan dalam meninggikan langit, "*Dia meletakkan neraca (keadilan).*" (QS al-Rahman: 7).

Di Indonesia saat ini, salah satu ormas yang terbesar dan paling diminati adalah NU (Nahdlatul Ulama). Bukan hanya secara kultural partisipan ormas ini berlaku santun dan moderat, bahkan secara resmi NU mempromosikan empat nilai utama sebagai karakter yang membedakannya dari yang lain, yaitu: *tawassuth* (tengah-tengah), *tawāzun* (seimbang), *i'tidāl* (tegak), dan *tasāmuh̲* (toleran).

Lagi-lagi kita menemukan kesejalanan antara ajaran dan prinsip dasar Islam tentang moderasi, dengan apa yang berlaku dalam sejarah umat Islam. Ini menegaskan kembali bahwa ekstremisme sesungguhnya bukanlah anak sah agama dan tradisi Islam.[]

Bab XVI

Aliran Sesat atau Aliran Sempalan?

Ada sedikitnya dua masalah yang perlu kita bahas ketika kita bicara tentang aliran sesat. *Pertama*, apa yang dimaksud dengan "sesat", tentunya dipandang dari sudut ajaran Islam. *Kedua*, apa seharusnya sikap kita terhadap aliran yang dianggap sebagai "sesat" itu.

Dalam literatur standar, biasanya kita akan menemukan dua konsep sehubungan dengan aliran atau pemahaman terhadap Islam. Yang pertama mazhab, dan yang kedua *firqah*. Meski kadang "mazhab" juga diterjemahkan dengan "sekte", *firqah* lebih tepat disebut demikian. Pada umumnya "mazhab" melibatkan makna penganutan dalam jumlah besar meski tak mesti merupakan *mainstream* dan keberadaannya diakui oleh umat Islam selebihnya. Sebagai contoh, Syiah—meski tak kurang-kurang dianggap sesat oleh sementara

orang—tidak bisa disangkal ia merupakan suatu mazhab yang diakui keberadaannya. Beda halnya dengan "*firqah*". Meski pada awalnya bermakna netral, dalam pemakaiannya sehari-sehari kata *firqah* ini memeroleh konotasi yang cenderung negatif. Selain jumlahnya yang relatif jauh lebih kecil, ada konotasi meski tidak selalu, bahwa kelompok semacam ini tak diakui keberadaannya oleh umat Islam selebihnya. *Firqah zindiqah* adalah salah satu contoh ungkapan yang sering dipakai sehubungan dengan kata ini, Imam Ghazali bahkan memiliki suatu buku yang khusus ditulisnya mengenai masalah ini.

Barangkali kata *zindiq* memanglah istilah standar dalam bahasa Arab yang tepat dipakai untuk menunjuk pengertian "sesat" dalam ungkapan "aliran sesat". Dalam bahasa Arab, kata "zindiq" berarti "keluar dari agama", baik karena memiliki akidah yang dianggap bertentangan dengan yang diterima luas, maupun yang—ini biasanya—diterapkan atas individu karena melakukan praktik-praktik yang bertentangan dengan syariat. Dalam konteks heresiografi—ilmu tentang *heresy* (aliran menyimpang) Islam, kata *firqah* dimaknai sebagai kelompok yang menyempal dari Islam *mainstream,* yakni dari mazhab-mazhab yang diakui. Memang, kata *firqah* berasal dari akar *fa-ra-qa* yang bermakna "berpisah" atau menyempal.

Nah, dari sini saja sudah jelas betapa kata ini memiliki makna relatif, yakni terkait dengan suatu rujukan tertentu, alias tidak mutlak. Dengan kata lain, sebuah sekte dianggap *firqah* karena ia berbeda dari apa yang diakui luas; ia menjadi suatu *firqah* terhadap mazhab yang

diakui. Misal, bisa saja Syiah—meski ia termasuk dalam mazhab yang diakui—disebut *firqah* karena perbedaannya dengan Mazhab Sunni. Bukan hanya berbeda, biasanya *firqah* cenderung dianggap sebagai menyimpang, akibat perbedaannya dengan mazhab standar yang dipakai sebagai rujukan. Dalam buku *al-Milal wa al-Nihal,* karya heresiografi paling standar dalam kepustakaan Islam, misalnya, mazhab Syiah cenderung digambarkan sebagai aliran Islam yang menyimpang, persis karena penulisnya adalah Sunni (yang cenderung eksklusif).

Pemahaman ini penting dimiliki agar kaum Muslim tak mudah menuduh suatu jenis pemahaman terhadap Islam sebagai sesat. Atau, setidaknya, sifat 'sesat' itu mesti dipahami sebagai "sesat jika dilihat dari sudut suatu aliran tertentu, betapapun aliran itu besar dan dianggap *mainstream*."

Pemahaman seperti ini juga yang perlu kita pakai ketika membaca fatwa MUI tentang aliran yang dianggapnya sesat, atau mengenai kriteria aliran sesat. Tanpa mengurangi apresiasi kita kepada MUI, yang memang sudah sewajarnya memiliki *concern* dan mengambil langkah-langkah yang dianggap perlu untuk menjernihkan pemahaman orang terhadap Islam, umat Islam juga berhak untuk tetap bersikap kritis terhadapnya.

Sekadar contoh, di antara kriteria aliran sesat yang diumumkan MUI adalah "meyakini dan atau mengikuti akidah yang tidak sesuai dalil *syar`i* (al-Qur'an dan al-Sunnah)." Padahal kita tahu bahwa bukan hanya al-Sunnah yang tidak *qath'i* (pasti), bukan hanya dari

segi periwayatannya (*qath'i al-wurūd*), melainkan juga dari segi pemahamannya (*qath'i al-dilālah*). Al-Qur'an pun meski *qath'i* dari segi *wurūd* tidak selalu *qath'i* dari segi pemahaman atau penafsirannya. Juga kriteria "melakukan penafsiran al-Qur'an yang tidak berdasarkan kaidah tafsir." Rasanya, meski ada kaidah tafsir yang diterima secara luas, tak semua orang sepakat mengenai hal ini. Ada yang memujikan kaidah tafsir literal (harfiah) sebagaimana sebagian kaum Salafi, kemudian ada berbagai metode tafsir lain seperti *ta<u>h</u>līlī*, *maudhū'i*, *muqāran* atau *muqārin*—malah ada takwil, yakni tafsir esoteris (*bathīnī*) yang didasarkan pada keyakinan bahwa al-Qur'an memiliki banyak lapis arti.

Masalahnya lebih rumit lagi jika dikaitkan dengan penerapan berbagai kaidah tafsir, seperti *muthlaq-muqayyad*, *'ām-khāsh*, belum lagi *nāsikh-mansūkh*. Ada yang berpendapat suatu ayat berlaku secara mutlak, tidak situasional. Ada pula yang berpendapat bahwa suatu ayat berlaku umum, ada yang menganggap berlaku dalam situasi khusus. Bahkan, ada yang beranggapan suatu ayat dianggap sudah dihapus oleh ayat lain. Dengan hadis, faktor yang terlibat lebih banyak lagi. Bukan saja makna sebuah hadis tidak *qath'i,* transmisinya pun tidak *qath'i.*

Jadi, persoalannya tak semudah itu. Khususnya jika menyangkut aliran pemahaman yang penganutannya relatif luas, telah berumur panjang, dan bertahan atas ujian waktu, serta dikembangkan oleh tokoh-tokoh yang dianggap memahami Islam dengan baik. Termasuk Ahmadiyah (dalam lingkungan Sunni), serta Baha'iyah

dan Druze (dalam lingkungan Syiah), dan sebagainya. Bahkan untuk sekte-sekte yang lebih kecil, barangkali lebih tepat kita menggunakan istilah yang sedikit banyak lebih netral, yakni aliran sempalan (*splinter sect*) ketimbang aliran sesat.

Saya katakan bahwa, pada dasarnya, sesuai dengan ajaran asasi Islam, orang bebas beragama. Bahkan, orang bebas untuk tidak beragama. *Fa man syā'a fal-yu'min, wa man syā'a fal-yakfur*, demikian ajaran al-Qur'an. Siapa yang mau beriman maka silakan beriman, dan siapa yang mau kafir maka silakan menjadi kafir. Namun, ada sedikitnya dua hal yang menyebabkan kaidah asasi itu perlu dikualifikasi atau diberi catatan.

Pertama, tanpa mengurangi kebebasan dalam memiliki keyakinan, tetap perlu batasan bagi seseorang untuk menyatakan bahwa pemahamannya masih sesuai dengan Islam. Sebagiannya saya kira telah dengan baik diwakili oleh kriteria MUI, termasuk: Mengingkari sebagian atau seluruh (substansi) rukun iman dan rukun Islam, meyakini turunnya wahyu setelah al-Qur'an, mengingkari autentisitas dan atau kebenaran isi al-Qur'an, mengingkari kedudukan hadis Nabi sebagai sumber ajaran Islam, melecehkan dan atau merendahkan para nabi dan rasul, mengingkari Nabi Muhammad Saw. sebagai nabi dan rasul terakhir, atau mengubah pokok-pokok ibadah yang telah ditetapkan syariat (yakni, yang termasuk dalam *dharūriyat al-dīn*—yang tak bisa tidak dari agama—termasuk shalat, dan sebagainya, lepas dari apa pun mazhabnya).

Kedua, memang di dalam persoalan seperti ini ada juga masalah ketertiban sosial. Jika semua orang dibebaskan untuk mengumbar pemahaman yang menabrak berbagai akidah dan kaidah yang diterima luas, maka dampaknya bisa negatif. Khususnya sehubungan dengan kelompok masyarakat yang memang rentan terhadap kemungkinan terpengaruh dengan berbagai paham akibat kekurangan wawasan, atau berada dalam situasi psikologis yang tidak normal, sebagai tampak dalam berbagai penelitian sosiologis mengenai masalah ini. Kenyataannya, dunia sudah menyaksikan munculnya kelompok-kelompok seperti People's Temple yang mengajak pengikutnya bunuh diri beramai-ramai. Atau juga kelompok Aum Shinrikyo yang menyebar gas kepada orang-orang tak berdosa di stasiun bawah tanah Jepang.

Akan tetapi, akhirnya, kalau pun ada ruang bagi kita untuk mempersoalkan keyakinan seseorang, hendaknya hal ini dilakukan secara bijaksana. Adalah berlebihan, seperti pernah terjadi beberapa tahun lalu, untuk memborgol seorang pelajar SMA dan menggelandangnya keluar kelas di depan teman-temannya, bahkan juga di bawah sorotan kamera media massa, karena ketidaktahuan sang anak, sehingga dia bergabung dengan suatu kelompok keagamaan yang dianggap sesat. Apalagi mempergunakan kekerasan dan anarkisme dalam menghadapi masalah aliran-aliran sempalan seperti ini, seperti yang pernah terjadi atas Ahmadiyah, Gafatar, dan sebagainya.

Jika pun cara-cara dakwah persuasif gagal memecahkan masalah ini, hendaknya sebuah pengadilan yang benar-benar adil sesuai hukum positif yang berlaku dapat mengambil-alih masalah ini, dan mengambil keputusan bijaksana yang tidak justru menimbulkan persoalan ketidakadilan atau pengebirian terhadap hak-dasar semua orang untuk memiliki kepercayaan yang diyakininya.[]

Bab XVII

Dialog Sunni-Syiah

Entah kenapa, rasanya kreativitas saya mandul ketika harus sekali lagi menulis tentang Syiah dalam kerangka ketegangannya dengan Sunni. Rasanya, konsep seperti ini sudah tinggal samar-samar dalam benak saya. Sudah lama saya menganggap bahwa dikotomi Sunni-Syiah adalah bagian dari masa lampau sejarah Islam. Jangankan dikotomi Sunni-Syiah, bagi saya, Syiah—atau mazhab apa saja—*per se* sudah tak jelas lagi. Betapa tidak?

Jika kita menyebut Syiah, kita harus bertanya lebih jauh: Syiah yang mana? Maka kita pun harus menyebut mazhab-mazhab yang lebih spesifik, plus belasan sekte sempalannya. Bahkan pun jika kita sebut yang paling besar di antaranya, yakni mazhab Syiah Imamiyah (atau Itsna 'Asyariyah, atau Ja'fariyah), kita masih dihadapkan kepada berbagai pengelompokan lagi.

Sebagian pengelompokan itu bersifat historis. Ada Syiah Itsna 'Asyariyah yang tradisional (yang messianistik, yang ritualistik), tetapi ada juga yang modernis-progresif. Ada yang serba religius dan mistis, ada yang sosialis-transformatif, bahkan agak "Wahabi". Dan masih tak terhitung lagi pengelompokan yang berdasar pada berbagai faktor lain.

Belum lagi jika kita masukkan sekte-sekte yang ditolak oleh *mainstream* Syiah, lebih-lebih pendapat-pendapat individual yang entah menyebal dari yang lazim atau malah sama sekali dianggap keliru oleh otoritas Syiah sendiri.

Perbedaan internal di kalangan Syiah sendiri amatlah kaya. Syiah bukan merupakan suatu entitas yang monolitis. Sekadar menyebut beberapa ilustrasi, kitab hadis *al-Kafi*—yang seluruh kandungannya pernah dianggap sahih oleh sebagian pengamat Syiah—sekarang sudah menjadi sasaran studi kritis oleh para ahli hadis Syiah sendiri. Konsep Mahdisme, yang dulu menyebabkan kaum Syiah menjadi isolasionistik dan serba-ukhrawi, sekarang dijelmakan menjadi suatu teori filsafat sejarah yang progresif.

Demikian pula, misalnya, kaum Imamiyah—sebagaimana diungkapkan Murtadha Muthahhari dalam bukunya *Memahami al-Qur'an*—merasa diri mereka lebih dekat dengan Sunni dibanding kaum Isma'ili tertentu.

Memang, apa pun kepercayaan yang tertulis dalam teks-teks keagamaan resmi mereka, penafsiran orang dan kelompok dari kalangan Syiah sendiri bisa bervariasi.

Sehingga, sekali lagi, sulit menunjuk Syiah tanpa harus menyusurinya dengan spesifikasi-spesifikasi lebih jauh.

Maka, melewati *fiqh* yang memang bersifat amat teknis, garis pembeda antara Sunni dan Syiah terasa makin kabur saja—setidaknya bagi saya. Yang satu melintasi yang lain. Lebih-lebih dalam bidang pemikiran yang lebih luas, seperti dalam filsafat dan tasawuf.

Bahkan, pun dalam *fiqh*, seperti dapat kita baca dalam *al-Fiqh 'alā al-Madzāhib al-Khamsah* (*Fiqih Lima Mazhab*) karya Jawad Mughniyah, hampir-hampir tak ada satu pun pendapat dalam Mazhab Ja'fariyah yang tak ada padanannya dalam satu di antara empat mazhab Sunni.

Maka, lepas dari kebohongan-kebohongan seperti adanya al-Qur'an khas Syiah, sebenarnya sudah tak lagi relevan berbicara tentang dikotomi Sunni-Syiah.

Meski dalam banyak hal kecaman terhadap pandangan Syiah itu memiliki dasar-dasar, biasanya ada sedikitnya 3 kelemahan mendasar dalam banyak argumentasi para pengecam Syiah.

Pertama, generalisasi. Sebagian besar argumentasi para pengecam Syiah menggunakan metode memilih bahan-bahan tertentu atau pandangan-pandangan khas anasir penulis dan ulama dari kalangan Syiah dan kemudian menggeneralisasikannya atas pendapat kaum Syiah seluruhnya. Contoh yang jelas adalah tuduhan yang diulang-ulang bahwa Syiah memiliki al-Qur'an yang berbeda dengan kaum Sunni. Tak dapat dimungkiri bahwa ada anasir ulama Syiah di berbagai zaman yang mempercayai dan berargumentasi tentang hal ini. Tetapi,

dengan mudah dapat dibuktikan bahwa ini adalah pandangan yang tidak diterima secara luas di kalangan Syiah. Jumhur ulama Syiah—dengan mengecualikan pandangan yang ganjil (*syadz*) di antara mereka—sepakat bulat bahwa al-Qur'an Mushaf 'Utsmani yang ada sekarang ini lengkap dan sempurna. Pun, semua orang yang mengenal para pemeluk Syiah dan pernah bepergian ke berbagai negeri Syiah tahu bahwa al-Qur'an yang mereka baca 100 persen sama kandungannya dengan yang kita baca.

Kedua, tidak terpeliharanya keseimbangan pandangan. Masih mengambil contoh al-Qur'an, di dalam khazanah Sunnni bukannya tak ada bahan yang mengandung pernyataan bahwa al-Qur'an yang kita baca ini sesungguhnya tidak lengkap. Ambil saja beberapa hadis dalam beberapa kitab sahih yang menyatakan hilangnya satu ayat yang hanya ada di simpanan Siti 'Aisyah karena dimakan kambing. Atau pernyataan Sayidina Umar mengenai ayat tentang "rajam" yang hilang dalam al-Qur'an yang kita baca sekarang. Dan beberapa hadis lain. Juga bukan tak ada ulama besar Sunni, termasuk ibn Hajar al-Asqallani, Ibn Hajar al-Haitami, Imam Syafi'i, dan beberapa yang lainnya, yang menukil pandangan adanya perubahan/ketidaklengkapan (*ta<u>h</u>rīf*) dalam al-Qur'an. Sudah tentu, betapapun hadis-hadis itu terdapat dalam sahih dan bahwa yang menukil adalah para ulama besar, kalangan Sunni secara umum menolak pandangan ini. Cara berpikir yang sama tentunya perlu

juga dipertimbangkan jika kita membaca bahan-bahan sedemikian di kalangan Syiah.

Diriwayatkan dalam, antara lain, *Sha<u>h</u>ī<u>h</u> Bukhārī*, bab "Syahādah" berbunyi, "*inda al-hākim fī wilāyat al-Qadhā'*," dan dinukil dalam *al-Itqān* karya Imam Suyuthi dan *Tafsīr Ibn Katsīr*, bahwa Sayidina Umar ibn Khattab mengatakan, "Apabila bukan karena orang-orang akan mengatakan bahwa Umar menambah-nambah ayat ke dalam Kitabullah, akan aku tulis ayat rajam dengan tanganku sendiri."

Bahkan, dalam *al-Itqān* dan beberapa kitab lain disebutkan bahwa ayat rajam yang hilang itu berbunyi, "*Idzā zāna syaikhu wa syaikhatu farjumāhuma al-battatan nakālan min Allāh, wa Allāhu `azīz <u>h</u>akīm.*" Kenyataannya, kita semua tahu bahwa ayat ini tak terdapat dalam al-Qur'an yang kita miliki.

Selain hadis tentang ayat al-Qur'an dalam simpanan Siti 'Aisyah yang hilang itu, terdapat pula riwayat dalam *Musnad A<u>h</u>mad* dan dinukil dalam *al-Itqān* karya Imam Suyuthi bahwa Siti 'Aisyah mengatakan, "Pada masa Nabi, Surah al-Ahzab dibaca sebanyak 200 ayat, tetapi ketika Usman menulis mushaf, ia tidak bisa mendapatkannya kecuali yang ada sekarang." Seperti kita ketahui bahwa Surah al-Ahzab yang ada di mushaf sekarang ini adalah 73 ayat. Berarti menurut riwayat itu, ada 127 ayat yang hilang dari surah ini. Sejalan dengan itu, *Tafsīr al-Qurthūbī* menukilkan hadis dari Ubay ibn Ka'b yang menyebut jumlah ayat dalam surah yang sama adalah 286. Rawi yang sama sebagaimana dinukil *al-Itqān* menyebut bahwa

jumlah surah al-Qur'an adalah 116, bukan 114 yang kita miliki sekarang karena adanya dua surah yang hilang dan disebut-sebut bernama al-Hafd dan al-Khal.

Di sisi lain, sebagaimana riwayat itu tak pernah diterima oleh Sunni, sebagai suatu kelompok, bantahan para ulama Syiah dari kalangan *mutaqaddimīn* dan *muta'akhkhirīn* terhadap isu adanya perubahan/ketidaklengkapan al-Qur'an ini dapat dibaca di banyak tulisan dan pandangan para ulama Syiah sendiri. Terbatasnya tempat hanya memungkinkan penulis mengungkapkan pandangan, Ayatullah Khomeini—antara lain dalam *Tahdzīb al-Ushūl*—yang mengatakan, "Semua pernyataan tentang *taẖrīf* ini dapat segera ditunjukkan sebagai (berdasar hadis-hadis) lemah (*dha'īf*) atau *majhūl* (rawinya tak dikenal)."

Memang, meski dianggap sebagai kitab hadis paling bisa diandalkan di kalangan Syiah, tak sedikit ahli, khususnya para ulama *muta`akhkhirīn* di kalangan mazhab ini sendiri—yang menunjukkan bahwa kitab *al-Kafi*, apalagi kitab-kitab sahih lainnya, tak dengan demikian bebas dari kemungkinan memuat hadis-hadis palsu atau lemah. Sekadar menyebut contoh saja, yang termasuk dalam kalangan ini adalah Syaikh Saduq sendiri, Muhammad Husain Thabathaba'i, Muhammad Baqir Irawani, dari kelompok ulama kontemporer.

Sedang dalam tindakan mengecam sahabat, para *mu'arrikh* Sunni pun mencatat bahwa selama 80 tahun kekuasaan Bani Umayah sampai masa Khalifah Umar ibn Abdul Aziz, Sayidina Ali ibn Abi Thalib dikutuk di mimbar-mimbar Jumat. Ini baru berakhir ketika Khalifah

Umar menghentikan praktik ini dan memerintahkan agar para khatib membaca al-Qur'an surah 16 ayat 90 sebagai gantinya (dicatat antara lain oleh Ibn Atsir dari ulama lampau, dan Abul-'A'la al-Maududi dari ulama modern). Tentu kenyataan ini sama sekali tak dapat digeneralisasikan sedemikian untuk kemudian menyatakan bahwa para pengikut Mazhab Sunni adalah pengecam Sayidina 'Ali.

Selanjutnya, mengenai riwayat pengutukan Sayidina Ali ibn Abi Thalib di mimbar-mimbar—al-Suyuthi menyebutnya di lebih dari 70 ribu mimbar—selama puluhan tahun. Sebelum yang lain-lain, perlu penulis tegaskan, kita semua setuju, sungguh salah untuk menisbahkan fenomena ini kepada Sunni sebagai mazhab. Kita semua tahu bahwa kaum Sunni sama sekali tak kurang dalam hal penghormatan terhadap anggota keluarga Nabi.

Riwayat tentang ini disampaikan banyak penulis, termasuk Thabari dalam *Tārīkh*-nya, Ibnu Katsir juga dalam *Tārīkh*-nya, al-Suyuthi dalam *al-Itqān*, Yaqut Hamawi (penulis *Mu'jam al-Buldān*), Ibn 'Abd Rabbih (penulis *al-'Aqd al-Farīd*), serta belakangan Maulana Raghib Rahmani (penulis *Hazrat 'Umar ibn 'Abdul 'Aziz, al-Khalīfah al-Zāhid*). Mereka sepenuhnya mengaitkan fenomena ini dengan permusuhan Muawiyah dan Ali.

Dalam *Shaẖīẖ Muslim*, misalnya, termuat sebuah hadis tentang instruksi Gubernur Madinah yang juga salah satu kerabat Marwan ibn Hakam kepada Sahl ibn Sa'ad untuk mengutuk Sayidina Ali. Kitab-kitab tarikh menyebutkan, bahkan Khalifah Umar ibn Abdul Aziz muda sempat ter-

bawa oleh kebiasaan itu sebelum belakangan menyetop-nya. Meski demikian, tak akan ada satu orang waras pun yang akan menyatakan bahwa Sunni mengecam Sayidina Ali ibn Abi Thalib.

Ketiga, kurangnya perhatian pada perkembangan pandangan yang terjadi dalam mazhab apa pun, dalam hal ini mazhab Syiah. Contohnya: adalah benar pernyataan adanya kecenderungan di kalangan Syiah tertentu untuk mengecam sahabat-sahabat Nabi Saw., termasuk Sayidina Abu Bakar, Sayidina Umar, dan sebagian istri Nabi, tak bisa dibandingkan dengan pengutukan atas Sayidina Ali ibn Abi Thalib yang memang merupakan gejala yang terbatas selama hampir satu abad dan dengan motif politik kekuasaan. Namun, sebelumnya perlu ditegaskan bahwa Syiah Zaidiyah, meski menganggap Sayidina Ali lebih utama (*afdhal*), menerima kekhalifahan serta menghormati ketiga sahabat besar itu. Sementara itu, banyak ulama Syiah Imamiyah atau Itsna 'Asyariyah yang telah merevisi pandangannya tentang ini. Hasil konferensi Majma' Ahl al-Bayt di London tahun 1995, misalnya, dengan tegas menyatakan menerima keabsahan kekhalifahan 3 khalifah terdahulu sebelum Khalifah Ali.

Bahkan, terkait dengan skandal pengutukan sahabat besar dan sebagian istri Nabi yang dilakukan oleh oknum Syiah yang tinggal di Inggris bernama Yasir al-Habib, Ayatullah Sayid Ali Khamenei sendiri mengeluarkan fatwa yang dengan tegas melarang penghinaan terhadap orang-orang yang dihormati oleh para pemeluk Sunni (fatwa ini tersebar dan dapat dengan mudah diakses dari

berbagai sumber). Di antara isinya adalah: "Diharamkan menghina figur-figur/tokoh-tokoh (yang diagungkan) saudara-saudara seagama kita, Sunni, termasuk tuduhan terhadap istri Nabi Saw. dengan hal-hal yang mencederai kehormatan mereka, ..."

Akhirnya, hendaknya para pemimpin umat dari berbagai kelompok dapat meneladani sikap-sikap bijak para tokoh dan pemimpin yang mempromosikan cara pandang yang proporsional terkait konflik-konflik antarmazhab Islam. Di satu sisi, hendaknya kecaman terhadap sikap-sikap berlebihan dan menyimpang dari suatu mazhab tidak menjadikan kita menggeneralisasi keseluruhan mazhab atau ke semua pengikutnya. Kalau pun harus menyatakan kesesatan, hendaknya hal itu dibatasi pada aspek-aspek tertentu yang memang terbukti menyimpang sambil tetap memelihara objektivitas, wawasan yang luas dan kontekstual, serta mengikuti perkembangan mutakhir pemikiran dalam mazhab yang kita soroti. Khusus untuk orang-orang yang pandangannya didengar oleh para pengikut Syiah di negeri ini, hendaknya mereka meyakinkan para pengikutnya untuk dapat membawa diri dengan sebaik-baiknya serta mengutamakan persaudaraan dan toleransi terhadap saudara-saudaranya yang merupakan mayoritas di negeri ini.[]

Bab XVIII

Wa'tashimu bi Habl Allah Jami'an[1]

Belakangan ini, mungkin karena terdorong oleh semangat yang tinggi untuk mengamalkan Islam, dan menegakkan sunnah Rasulullah, cukup banyak di kalangan umat Islam yang begitu mudah memberikan stempel kafir, syirik, munafik, dan ahli bid'ah kepada orang-orang Muslim lain yang dianggap tidak memiliki pemahaman yang sama dengan mereka.

Padahal, Allah Swt. dengan gamblang telah memerintahkan kepada kita agar menempatkan persatuan umat di atas segalanya:

---

1 Sebagian besar tulisan ini—khususnya yang berkenaan dengan hadis "73 *firqah*"—diambil dari tulisan Muhammad al-Baqir (ayah penulis) yang berjudul "Tentang Sabda Nabi Saw.: Umatku Akan Berpecah Menjadi 73 Golongan", yang dimuat sebagai lampiran dalam Haidar Bagir (ed.), *Satu Islam Sebuah Dilema* (Bandung: Mizan, 2015).

"*Berpegang-teguhlah kamu pada tali Allah, dan jangan bercerai-berai*" (QS Ali Imran [3]: 103).

Begitu kerasnya perintah untuk terus mengutamakan persatuan itu sehingga sebagian ulama menyatakan bahwa ayat yang disebut terakhir di atas adalah satu-satunya ayat dalam kitab-suci-Nya yang menggabungkan secara sekaligus perintah (positif) untuk bersatu, dan kalimat lawannya dalam bentuk larangan bercerai berai. Maka, barangkali ada baiknya jika kita menyegarkan pikiran kita dengan pandangan para ulama tentang siapa yang disebut sebagai Muslim dan bagaimana kita harus bersikap kepada mereka meskipun terdapat banyak perbedaan paham dan pendapat di antara mereka.

Dalam *al-'Aqīdah al-Thaẖawiyah* dikutip salah satu hadis yang diriwayatkan oleh Imam Bukhari sebagai berikut:

"*Seseorang yang melakukan shalat sebagaimana kita, dan menghadap kiblat, serta makan daging sembelihan kita adalah bagian dari kita (Muslim).*"

Selanjutnya Imam al-Thahawi menyatakan:

"Kita tidak menisbahkan kekafiran, kemusyrikan, dan tidak (pula) kemunafikan kepada seseorang selama tidak tampak dari dia sesuatu yang menunjukkan hal-hal demikian itu. Dan, sebagai gantinya, kita menyerahkan semua yang tidak tampak itu kepada Allah. Kita hanya diperintahkan untuk menghukum berdasarkan yang tampak saja ..."

Imam Ahmad ibn Hanbal berkata:

"Sesungguhnya masalah wajib, haram, pahala, siksa, kafir, dan fasik adalah urusan (hak) Allah dan Rasul-Nya. Tidak ada hak bagi seorang pun dalam menetapkan hukum ini."

Sedangkan Ibn Taimiyah menegaskan:

"Tidak ada hak bagi seorang pun untuk mengafirkan seorang Muslim, meskipun dia salah dan keliru, sehingga dijelaskan padanya *hujjah* (argumen) (yang dapat menunjukkan kekeliruannya), hingga *hujjah* tersebut dapat diterima olehnya."

Selanjutnya, belakangan ini juga banyak orang yang suka mengutip hadis Nabi Saw. tentang:

"Akan berpecahnya umat menjadi tujuh puluh tiga firqah, hanya satu saja di antaranya yang akan masuk surga dan selebihnya masuk neraka."

Menurut Imam al-Ghazali (pengarang *Ihyā' 'Ūlūm al-Dīn*), terdapat beberapa riwayat hadis itu dengan teks yang berbeda. Satu riwayat menyebut:

"Yang binasa di antaranya, satu *firqah*".

(Al-Maqdisi, dalam bukunya yang berjudul *Ahsan al-Taqâsim* termasuk di antara yang menyebutkan hal ini).

Yang tidak selamat pun, menurut Imam Ghazali lagi, berarti orang-orang yang ditangkap oleh para petugas neraka untuk digiring ke neraka, walaupun dalam kenyataannya mereka kemudian dilepaskan—dengan adanya *syafā'at* Nabi Saw.

Seorang ulama terkenal lainnya yang juga bernama al-Ghazali, tetapi yang ini hidup pada abad ke-20, yakni

Syaikh Muhammad al-Ghazali, seorang yang pernah menjadi aktivis dan tokoh penting al-Ikhwan al-Muslimin di Mesir, pernah menulis:

"Siapa kiranya *firqah* yang selamat? Itulah *firqah* yang berpegang teguh pada Sunnah Rasul Saw. dan para sahabatnya, atau yang disebut *'al-jamā'ah'* dalam salah satu riwayat. ... Setiap Muslim pasti berusaha sungguh-sungguh untuk mengikuti jejak Rasul Saw. dalam pikiran dan perbuatannya. Para *salaf* (yakni, generasi-generasi terdahulu) dan *khalaf* (generasi-generasi kemudian), Sunni, Syiah, para pengikut aliran tasawuf atau filsafat (Islam), semuanya mengaku dan beranggapan dirinya memperjuangkan Islam, membela dan mendukung nabinya serta mengibarkan panjinya ...."

Dalam akhir uraiannya itu, al-Syaikh al-Ghazali mengutip pendapat al-Syaikh al-Kautsari dalam mukadimah buku *al-Tabshîr fi al-Dîn* sebagai berikut:

"Para ulama berbeda pendapat tentang siapa yang dimaksud terpecah ke dalam bilangan kelompok tersebut, apakah itu *ummat al-da'wah* (yakni, seluruh umat manusia yang sampai kepada mereka dakwah Nabi Muhammad Saw., tak peduli mereka menjadi Muslim atau tidak) ataukah *ummat al-ijâbah* (yakni, umat yang menerima seruan beliau dan memeluk agama Islam)."

Dengan kata lain, jika yang dimaksud adalah *ummat al-da'wah*, maka yang dimaksudkan dengan tujuh puluh dua *firqah* yang tidak selamat adalah yang tidak menerima Islam.

Salah seorang Syaikh al-Azhar di Mesir, yakni Dr. Abdul Halim Mahmud, selain juga menyatakan bahwa hadis ini diriwayatkan dengan beberapa susunan kalimat, dalam beberapa kitab dan dengan berbagai sanad, menegaskan bahwa Imam Bukhari dan Muslim tidak meriwayatkannya. Seperti juga Syaikh Muhammad al-Ghazali, Imam Fakhrurrazi dalam kitab tafsirnya menyatakan bahwa hadis ini lemah. Ibn Hazm menyatakan tentang hadis ini: "Sama sekali tidak sah ditinjau dari segi sanadnya."

Ibn al-Wazir, dalam buku *al-'Awâshim min al-Qawâshim*, berkata,

"Jangan sekali-kali Anda tertipu oleh tambahan kalimat 'semua *firqah* itu masuk neraka, kecuali satu'. Ini adalah tambahan yang *fâsid* (palsu, rusak). Besar kemungkinannya disisipkan oleh kaum *mulhid* (ateis)."

Akhirnya, marilah terus kita hayati doa yang diajarkan oleh Allah kepada kita:

"Ya Allah, ampunilah kami dan saudara-saudara kami yang telah mendahului kami dalam keimanan. Dan jangan jadikan dalam hati kami kebencian kepada orang-orang yang beriman. Sesungguhnya Engkau Mahakasih dan Maha Penyayang." (QS al-Hasyr [59]: 10).[]

Bab XIX

Wawancara: "Sejarah Sunni-Syiah adalah Sejarah Perdamaian"

Gerakan anti-Syiah belakangan semakin menguat di Indonesia. Bahkan saat ini sudah berdiri organisasi yang secara khusus untuk mengampanyekan gerakan anti-Syiah seperti Aliansi Nasional Anti Syiah (ANNAS). Dideklarasikan di Bandung, 20 April 2014 lalu, saat ini ANNAS sudah melebar ke sejumlah daerah lainnya.

Kalangan anti-Syiah lazim menuduh Syiah sesat, Syiah bukan Islam, Syiah mempunyai al-Qur'an yang berbeda dengan Sunni, bahkan Syiah akan melakukan revolusi di Indonesia. Organisasi-organisasi Syiah dan tokoh-tokoh tertentu sering menjadi sasaran tuduhan dan caci-maki mereka.

Salah seorang yang sering menjadi sasaran tuduhan dan caci-maki tersebut adalah Haidar Bagir. Sekolah Lazuardi yang dipimpin Haidar, misalnya, dituduh

mengajarkan syahadatnya Syiah. Isu itu mereda setelah orangtua murid dan beberapa alumni Lazuardi membantah tuduhan itu.

Haidar punya sejumlah catatan kenapa ketegangan Sunni-Syiah belakangan menguat. Menurutnya, memang ada persoalan laten dalam hubungan Sunni-Syiah, tapi ketegangan yang ada saat ini lebih karena menguatnya ideologi takfiri yang menyertai gerakan Salafisme.

Untuk lebih jelas mengetahui persoalan di atas, Warsa Tarsono dari *Madina Online* mewawancarai Haidar Bagir, di salah satu kantornya di Cinere, Depok. Berikut petikan lengkapnya.

Bagaimana Anda melihat konflik Sunni-Syiah yang semakin menguat belakangan ini?

Konflik Sunni-Syiah ini memang laten, tapi tidak pernah sebesar beberapa tahun belakangan ini. Berabad-abad orang Sunni-Syiah di berbagai negara hidup damai, bahkan kawin-mawin. Di Arab Saudi ada 15 persen penganut Syiah dari 30-an juta penduduknya.

Selain itu, praktis sepanjang tahun Muslim Syiah bertemu dengan Muslim Sunni di Saudi saat umrah dan haji. Saat itu mereka melihat bagaimana orang Syiah shalat.

Orang-orang Saudi memang tidak suka kalau Muslim Syiah berdoa di depan makam Imam Ali atau makam Siti Khadijah. Tapi mereka juga melihat bagaimana tata cara beribadah orang Syiah sama dengan yang dilakukan kaum Muslim lainnya. Bahkan pernah salah satu ulama

Syiah menjadi imam di Masjidil Haram, meski ini sudah terjadi lebih dari setengah abad lalu.

Di Irak apalagi. Syiah mayoritas di sana. Di Bahrain 90 persen. Di Kuwait 40-50 persen. Bahkan di Kuwait Anda bisa dengar azan orang Syiah lengkap dengan ungkapan *wa 'Aliyun waliyullah*. Di Iran mayoritas. Di Yaman, India, Pakistan, dan Lebanon juga banyak.

Di negara-negara itu tidak terjadi apa-apa. Mereka hidup damai. Mereka tahu Syiah itu seperti apa. Selama berabad-abad Syiah bukan sesuatu yang aneh. Walaupun mereka tidak sepakat dengan beberapa keyakinan Syiah, tetapi mereka tahu betul kaum Syiah itu Muslim seperti mereka.

Penentang Syiah di Indonesia ini tidak mengerti tentang kompleksitas Syiah. Mereka sering dengan gampangan menganggap Syiah itu tunggal dan yang dijadikan contoh adalah Syiah sesat yang di sini jumlah pengikutnya cuma 50 sampai 500 orang.

Jumlah orang Syiah di dunia, menurut statistik, minimum 200 juta. Ada statistik yang mengatakan 300 juta, tapi kita anggap saja 200 juta. Mana mungkin ada kelompok yang mengaku Muslim yang jumlahnya 200 juta mau dikafirkan. Tidak pernah terjadi dalam sejarah agama apa pun. Repotnya banyak orang awam tidak tahu. Sebagian ustaznya juga tidak mengerti. *Kuper* (kurang pergaulan, *red.*).

Menurut Anda, apa penyebab menguatnya gerakan anti-Syiah akhir-akhir ini?

Kalau kita runut, hal ini dimulai setelah adanya Revolusi Islam Iran. Ada dua penyebabnya. *Pertama*, sejak Revolusi Iran memang ada kelompok di dalam negeri Iran yang ingin mengekspor Revolusi Islam Iran ke negara-negara lain. Mereka bersemangat untuk mendakwahkan Syiah. Semacam euforia di kalangan Syiah.

Hal ini sebenarnya dilarang oleh pemimpin dan ulama Syiah sendiri. Salah satunya disampaikan oleh Ayatullah Ali Taskhiri, orang dekat Ayatullah Ali Khamenei, pemimpin spiritual Iran sekarang. Kata Ayatullah Ali Taskhiri, "Berdakwah *kok* kepada sesama Muslim."

Jadi perlu dicatat, pemimpin dan ulama Syiah tidak suka terhadap orang Syiah yang berusaha mengajak orang Sunni untuk menjadi Syiah. Tapi harus diakui, di semua kelompok, apakah itu orang Muslim, Kristen, Katolik itu selalu ada saja kelompok yang ingin mendakwahkan keyakinannya.

Penyebab *kedua*, ada ketakutan dari negara-negara teluk monarki, terutama Arab Saudi kalau revolusi yang terjadi di Iran akan merembet ke negara mereka. Yang dijatuhkan oleh Imam Khomeini itu seorang raja. Syah Iran itu raja. Saat itu dia disebut Syahin Syah, Raja Diraja. Mirip dengan pemerintahan di negara-negara teluk lainnya. Di sana kalau bukan *kingdom*, ya, *syahdom*.

Perlu kita ingat pula, salah satu yang mendorong kemerdekaan Indonesia adalah kemerdekaan negara-negara lain. Setiap kemerdekaan di satu negara bisa

merembet ke negara lainnya. Seperti juga kemarin saat terjadi *Arab Spring*. Satu berhasil di Tunisia, lalu menular ke Mesir serta beberapa negara lain, dan berhenti di Suriah. Kalau Suriah berhasil, maka masih bisa merembet ke mana-mana.

Apa kaitan dan relevansinya perebutan kekuasaan di Iran, ketakutan Saudi serta gerakan anti-Syiah?

Seperti saya katakan tadi, di Saudi 15 persen rakyatnya adalah penganut Syiah. Saudi juga dikepung oleh negara-negara yang penduduknya banyak menganut Syiah. Bahrain 90 persen. Kuwait 40-50 persen, Yaman sekitar 40 persen. Bagi Saudi, itu ancaman. Iran bisa menjadi patron kuat bagi kalangan Syiah di Saudi dan negara-negara teluk lainnya untuk melakukan revolusi. Arab Saudi ketakutan.

Kerena ketakutan itu, sejak 1980-an mereka menggelontorkan uangnya untuk kampanye anti-Syiah. Mereka menerbitkan buku-buku yang mencaci-maki Syiah. Antara lain buku-buku karya Ehsan Elahi Zaheer. Juga buku karya Muhammad Surur yang berjudul *Telah Datang Siklus Orang-orang Majusi*. Jadi, orang Syiah dipersepsikan sebagai orang Majusi, para penyembah api.

Orang-orang Syiah pun kemudian melakukan hal yang sama. Mereka menerbitkan buku-buku anti-Sunni. Salah satu yang provokatif adalah buku yang berjudul *Akhirnya Kutemukan Kebenaran*. Buku ini bercerita tentang orang

yang semula penganut Sunni kemudian menyadari bahwa Sunni salah dan pindah ke Syiah.

Jadi, di masing-masing kubu ada saja yang ekstrem. Mereka inilah yang memanas-manasi keadaan. Akibatnya, timbul ketegangan yang terus menguat.

Kini muncul lagi soal Suriah. Suriah adalah negara dengan penduduk mayoritas Sunni, tapi presidennya (Bashar al-Assad) dari kaum Alawi (*Alawite*) yang dianggap Syiah. Harus dicatat, Syiah di Suriah itu tidak bisa benar-benar disebut Syiah. Mereka memang keturunan *Alawite* yang percaya kepada doktrin imamah (tiga imam pertama), tapi fikihnya Sunni. Bashar juga bukan pemeluk Syiah yang teguh. Dia lebih layak disebut sosialis dari Partai Ba'ath.

Para pemimpin Suriah di luar Bashar sendiri adalah orang-orang Sunni. Muftinya orang Sunni, perdana menterinya Sunni, menteri dalam negerinya Sunni, menteri luar negerinya Sunni, menteri pertahanannya Sunni. Tapi masalahnya, Suriah itu dianggap dekat dengan Iran.

Waktu terjadi *Arab Spring*, di Suriah muncul kelompok yang tidak puas dan berusaha menjatuhkan Bashar al-Assad. Kelompok ini didukung oleh Arab Saudi dan negara-negara teluk lainnya. Mereka juga didukung Amerika Serikat dan Israel, karena selama ini Bashar al-Assad dianggap duri dalam daging oleh Amerika dan Israel karena membantu Palestina.

Ketika terjadi penembakan terhadap para demonstran oleh pasukan keamanan Suriah, diembuskanlah isu

bahwa Syiah membunuhi orang-orang Sunni. Isu itulah yang sampai ke Indonesia dan menjadi propaganda anti-Syiah di sini.

Jadi, menurut Anda, ketegangan Sunni-Syiah di Indonesia yang ada sekarang ini lebih karena imbas ketegangan politik di luar negeri, terutama negara-negara Arab? Apakah ada faktor dari dalam negeri sendiri?

Saya katakan, iya. Faktor di dalam negeri ini terkait dengan fenomena tumbuhnya Salafisme Takfiri di Indonesia. Setelah Reformasi, kelompok Islam garis keras yang dulu ditekan rezim Soeharto mendapatkan momentum untuk bangkit. Mereka mendapatkan ruang untuk mengekspresikan keyakinannya.

Pada saat bersamaan, negara-negara di Timur Tengah sedang menggelontorkan dana minyaknya untuk dakwah Salafisme model begini. Terjadilah perkawinan ideologis karena kepentingan kedua kelompok ini sama. Dengan dukungan dana tersebut mereka tumbuh menjadi besar.

Mereka mengafirkan orang lain yang berbeda paham dengan mereka, meskipun sesama Muslim. Salah satu sasaran tembaknya adalah Muslim Syiah. Konflik Suriah adalah salah satu isu yang mereka mainkan.

Tadi Anda menyebut Arab Saudi menggelontorkan uang untuk kampanye anti-Syiah. Bukankah Iran juga melakukan hal yang sama? Yaitu, membiayai dakwah Syiah. Misalnya, melalui Islamic Culture Center (ICC)?

Saya memang diminta sebagai pendiri ICC dan saya menolak. Tapi nama saya tetap dimasukkan. Ya sudah, tidak apa-apa. Sebetulnya itu pun hanya formalitas. Tak pernah sekalipun saya terlibat dalam kegiatan kepengurusan ICC. Begitupun, saat pidato peluncuran ICC, saya sampaikan bahwa saya akan menjadi orang pertama yang keluar kalau ICC dijadikan pusat dakwah Syiah. Itu sikap pribadi saya.

Tapi pertanyaannya, apa salahnya kalau ICC melakukan aktivitas untuk menampung bagian masyarakat Indonesia yang kebetulan bermazhab Syiah? Katakanlah, misalnya, di ICC diadakan shalat Jumat. Saya pribadi tidak setuju. Buat apa bikin shalat Jumat di ICC? Tapi di sisi lain, kenapa juga tidak boleh? Orang Ahmadiyah boleh buat masjid, kelompok Wahabi boleh bangun masjid, kenapa kaum Syiah bikin Jumatan tidak boleh? *Wong,* tidak ada tempat lain untuk mereka shalat Jumat.

Mereka mau membuat peringatan Karbala, saya pun secara pribadi tidak setuju. Saya seumur hidup tidak pernah hadir dalam peringatan Karbala. Tapi kenapa orang mau membuat peringatan Karbala tidak boleh? Begitu juga kalau orang Syiah di Indonesia mau menerbitkan dan membaca buku kelompok mereka sendiri, kenapa tidak boleh? Kalau orang Wahabi boleh, kenapa Syiah tidak boleh?

Walaupun saya tetap menyarankan, dalam situasi tidak normal seperti sekarang ini tidak perlulah diadakan kegiatan-kegiatan Syiah yang terbuka. Hal seperti itu

dapat menimbulkan komplikasi yang tidak perlu. Juga jangan menyebarkan buku-buku tentang ajaran atau doktrin Syiah.

Problemnya memang orang-orang Syiah itu didiskreditkan sehingga sulit juga untuk mengharapkan mereka tidak meresponsnya. Menurut saya, kedua belah pihak perlu sikap saling menahan diri.

Kembali ke masalah di atas. Salah satu cara Saudi mendakwahkan ajaran Wahabi adalah dengan membangun masjid dan menempatkan lulusannya di masjid-masjid yang mereka bantu tersebut. Apakah itu salah? Tidak! Saudi tidak salah. Ini penting ditulis. Yang salah jika mereka bilang hanya Wahabisme yang benar dan yang lain kafir. Atau ICC mengatakan hanya Syiah yang benar dan yang lain kafir. Jadi, harus kita bedakan antara menggelontorkan uang untuk dakwah dengan menyebarkan ideologi takfiri.

Menurut Anda, apakah ICC sekarang sudah menjadi pusat dakwah Syiah? Dan sepengetahuan Anda, apa saja kegiatan ICC selama ini?

Setahu saya, ICC menjadi tempat sebagian Syiah di sini untuk shalat Jumat dan memperingati hari-hari besar Islam, baik hari-hari besar yang diperingati Muslim Sunni maupun yang khas Syiah. Selain itu mereka juga menerbitkan buku karya penulis Syiah dan tentang ajaran Syiah.

Seperti saya katakan, dalam keadaan normal hal ini sebetulnya tidak ada masalah. Tapi, dalam

keadaan *chaos* seperti sekarang ini, saya sudah mendesak agar acara-acara atau ritus-ritus Syiah tidak lagi diadakan.

Dan saya juga sudah berusaha untuk menyampaikan, jika ICC masih terus melakukan kegiatan-kegiatan seperti itu, dengan segala hormat saya akan minta nama saya dihapus dari sejarah ICC. Seperti sudah saya nyatakan sejak awal pendiriannya.

Anda tadi mengatakan bahwa yang tidak boleh disebarkan oleh kelompok agama tertentu itu adalah ideologi takfiri. Bisa Anda jelaskan apa itu takfiri dan bagaimana ciri-cirinya? Dan apa pendapat Anda tentang Wahabi?

Takfirisme ciri utamanya adalah menganggap hanya keyakinannya atau mazhabnya yang benar dan yang lain salah. Menurut saya, itu cara pandang yang sangat salah. Misalnya, Wahabi. Bagi saya, Wahabi itu mazhab yang sama sahnya dengan mazhab lain. Sama sahnya dengan mazhab Sunni, Syiah, dan lainnya. Yang tidak benar itu adalah Wahabi takfiri, juga Syiah takfiri. Syiah takfiri itu sama salahnya dengan Wahabi takfiri.

Jadi, seperti saya katakan, mengirim uang, mengirim lulusannya, membangun masjid, dan mendakwahkan Wahabi adalah hal-hal yang harus dibolehkan. Salahnya apa? Kalau sudah mengafir-kafirkan barulah harus ditolak.

Repotnya sekarang, yang banyak mengafir-kafirkan itu orang-orang dari lulusan negara-negara teluk ini. Tapi tetap saja yang pantas dikritik itu bukan Wahabi, tapi Wahabi takfiri.

Bagi kalangan yang mengafirkan dan anti-Syiah, mereka selalu mengatakan bahwa Syiah punya al-Qur'an yang berbeda. Benarkah demikian?

Saya suka heran sama orang-orang seperti ini. Mereka bilang al-Qur'an Syiah berbeda, karena itu sesat. Itu tidak benar! Al-Qur'an Syiah sama persis dengan al-Qur'an Sunni. Tapi asumsikan benar al-Qur'annya Syiah beda, karena itu Syiah sesat. Maka apa yang akan terjadi di Iran? Karena di sana juga ada orang Sunni, maka orang Syiah bisa bilang kepada orang Sunni, al-Qur'an kamu beda dengan saya, karena al-Qur'an saya yang benar, berarti kamu sesat.

Orang Syiah dianggap sesat karena tidak meriwayatkan hadis orang Sunni. Begitu juga orang Syiah bisa bilang, Sunni sesat karena tidak meriwayatkan hadis orang Syiah. Kalau perbedaan itu bisa dijadikan dasar menyesatkan, maka orang Syiah juga bisa menyesatkan orang Sunni. Ini *kan* tidak masuk akal. Mereka tidak *mikir*.

Kalangan ini juga menyatakan bahwa Syiah punya doktrin menyembunyikan keyakinan* (taqiyah). *Dengan doktrin ini orang Syiah akan bersikap baik di depan, tapi di belakang menjelekkan orang-orang Sunni. Komentar Anda?

Sebenarnya *taqiyah* itu *kan* akal sehat. *Taqiyah* itu ada di dalam al-Qur'an. Orang tidak boleh menyangkal keesaan Allah kecuali dalam keadaan takut. Ada riwayat yang mengisahkan ibunya Amar ibn Yasir dibunuh karena ketika dia dipaksa menyatakan Tuhannya adalah

Latta dan Uzza dia teguh menyatakan bahwa Tuhannya adalah Allah. Tapi saat Amar ibn Yasir yang ditanya, dia menjawab Tuhan dia adalah Latta dan Uzza. Akhirnya, Amar ibn Yasir dilepaskan.

Kemudian Amar ibn Yasir menghadap Rasulullah sambil menangis. Dia berkata, "Saya tadi sudah mengaku Latta dan Uzza sebagai Tuhan saya. Kalau tidak mengatakan itu, saya akan dibunuh." Nabi menjawab, *"Bagaimana hati kamu?"* Amar menjawab, "Hati saya tentram. Hati saya pada Allah." Kemudian Nabi berkata lagi, *"Kalau mereka menyiksa kamu lagi dan menyuruh kamu mengaku Tuhan kamu Latta dan Uzza, katakan saja begitu."*

Sederhana saja, orang Syiah itu minoritas. Mereka banyak ditindas di mana-mana. Nah kalau dia ditindas karena dia Syiah, lalu dia menyembunyikan kesyiahannya, apa tidak boleh? Salahnya apa orang menyembunyikan keyakinannya dalam keadaan nyawanya atau keyakinannya terancam?

Kalau *taqiyah* orang Syiah itu sengaja untuk mengelabui dan kemudian menusuk dari belakang orang Sunni, itu tidak ada. Kalau maksudnya untuk menyembunyikan keimanan untuk keselamatan dalam keadaan ditindas, tidak usah orang Syiah, mayoritas orang waras pun melakukannya.

Apakah orang-orang yang saat ini menuduh Syiah ber-*taqiyah* dulu mereka terbuka melawan Soeharto? Kalau anti Soeharto tapi tidak melawan atau dia diam itu namanya apa? Itu *taqiyah*. Jadi, *taqiyah* tidak hanya dilakukan orang Syiah, tapi yang lainnya juga. Terutama kalangan yang dalam keadaan tertindas.

Isu lainnya, Syiah dianggap mengancam NKRI. Becermin dari Iran dan perubahan kekuasaan di negara-negara Timur Tengah, ada anggapan dengan konsep Imamahnya bisa saja suatu saat Syiah melakukan revolusi. Tanggapan Anda?

Tidak masuk akal. Kondisi masing-masing negara berbeda-beda. Harus diingat, Iran itu menjadi Negara Islam bukan karena revolusi, tapi lewat referendum. Saat mereka membuat konstitusi, dalam waktu bersamaan mereka mengadakan referendum untuk memilih bentuk negara. Salah satu pilihannya adalah Republik Islam. Republik Islam itulah yang dipilih oleh rakyat Iran. Itu bukan hasil pemaksaan. Itu pilihan demokratis.

Mungkin Imam Khomeini percaya tentang keharusan menegakkan Negara Islam, tapi bukan kepercayaan Imam Khomeini yang melahirkan Republik Islam Iran, melainkan referendum. Tak sedikit pula mujtahid lain di kalangan Syiah yang tak setuju dengan gagasan Imam Khomeini.

Alasan lain, latar belakangnya juga sangat berbeda jauh. Sebanyak 90 persen lebih penduduk Iran adalah Muslim Syiah. Selama berabad-abad, mungkin dari abad ke-1 atau 2 Hijriyah terjadi adopsi besar-besaran Mazhab Syiah di Iran. Sudah belasan abad Islam Syiah mayoritas di Iran. Di sana juga ada Kekaisaran Safawi yang bukan hanya menguasai Iran, tapi juga menguasai berbagai daerah sekitarnya.

Dengan latar belakang yang sangat jauh berbeda tersebut, tidak mungkin terjadi revolusi Syiah di

Indonesia. Jangankan Negara Islam Syiah, Negara Islam saja tidak mungkin.

Di Indonesia orang Syiah hanya puluhan ribu. Paling banyak ratusan ribu. Saya tidak percaya kalau ada yang bilang sampai jutaan. Dengan jumlah pengikut hanya ratusan ribu tersebut mana mungkin melakukan revolusi.

Lebih mungkin revolusi Islam dilakukan oleh kelompok yang menganggap dirinya bagian dari mayoritas. Kita tahu di negeri kita ada orang-orang yang jelas-jelas mencita-citakan berdirinya Khilafah Islamiyah. Ada juga orang yang bilang haram hormat bendera. Bahkan ada juga yang bilang kalau ikut Pancasila, Indonesia akan ambruk.

Syiah melakukan revolusi? Hanya mimpi orang-orang itu saja. Justru yang selama ini punya aspirasi anti NKRI, anti Pancasila, dan seterusnya, adalah orang-orang takfiri yang selama ini mengafir-kafirkan Syiah.

Tadi Anda juga mengatakan, salah satu bentuk kampanye anti-Syiah dengan menerbitkan buku. Kalangan Syiah juga melakukannya. Penerbit Mizan juga menerbitkan sebagian buku-buku Syiah. Apakah ini bagian dari gerakan dakwah Syiah?

Mizan memang salah satu yang menerbitkan buku-buku Syiah. Tapi saya tegaskan, kami tidak pernah menerbitkan buku dakwah Syiah. Apalagi buku yang mengecam Sunni. Satu-satunya, atau mungkin satu dari dua judul buku doktrin Syiah yang pernah diterbitkan Mizan hanya *Dialog Sunni-Syiah*.

Itu pun sesungguhnya berisi dialog. Di dalamnya seorang ulama Syiah menjawab pertanyaan-pertanyaan ulama Sunni mengenai alasan-alasan orang Syiah memercayai doktrin-doktrin mereka. Yang lainnya buku umum yang ditulis ulama Syiah. Jumlah totalnya mungkin 50 judul buku dari kira-kira hampir dua ribu judul buku yang sudah kami terbitkan.

Sementara lebih dari 1000 judul buku merupakan karya ulama Sunni. Belum termasuk buku anak-anak Muslim yang sepenuhnya "Sunni".

Anda sendiri Syiah atau Sunni?

Saya bukan Syiah dan bukan Sunni. Saya ini orang yang percaya bahwa orang non-Muslim yang baik dan tidak kafir, tidak menyangkal kebenaran saja bisa masuk surga. Bukan Syiah atau Sunni lagi. Saya pernah menulis bahwa non-Muslim tidak identik dengan kafir.

Kenapa Anda tidak bermazhab?

Saya mau balik bertanya, berangkat dari pendekatan apa orang harus bermazhab? Tidak ada keharusan untuk bermazhab. Justru Islam tidak pakai mazhab. Jadi yang harus ditanya itu orang yang mengatakan bahwa orang itu harus bermazhab. Kalau orang seperti saya ditanya, maka saya akan menjawab memang Islam tidak mengajarkan mazhab.

Kembali ke masalah ketegangan Sunni-Syiah, apakah dua mazhab ini bisa berdamai?

Menurut saya, sejarah Sunni-Syiah adalah sejarah perdamaian. Konflik itu adalah pengecualian. Dan saya yakin seyakin-yakinnya bahwa jumlah orang yang punya niat menyulut pertentangan Sunni-Syiah itu kecil jumlahnya. Tapi, kemudian mereka berusaha untuk mengajak mayoritas Muslim Indonesia yang sebenarnya moderat.

Jadi, Sunni dan Syiah sangat mungkin bersatu di Indonesia. Syaratnya hanya satu, pemerintah harus menerapkan peraturan dan perundang-undangan dengan tegas. Ini tidak mungkin bisa dicapai kecuali pemerintah, dalam hal ini polisi, tegas.

Menurut Anda, bagaimana tindakan polisi dalam menangani konflik yang berbau agama selama ini?

Selama ini yang sering terjadi adalah polisi menyuruh pergi orang yang diancam, tapi tidak melakukan tindakan apa pun terhadap orang-orang yang mengancam. Contohnya banyak sekali, saat Ahmadiyah mau diserbu, misalnya. Polisi alih-alih mendatangkan aparat keamanan untuk melindungi orang Ahmadiyah, malah orang Ahmadiyah yang disuruh pergi. Yang salah siapa? Yang salah orang-orang yang mau menyerbu. Tindak mereka.

Di Bogor juga kemarin seperti itu. Bukannya Bima Arya mengirim polisi untuk melindungi korban, malah orang Syiah yang dilarang mengadakan peringatan Asyura. Saya bersyukur bahwa kelihatannya belakangan

Bima Arya mulai lebih proporsional dalam mengambil langkah mengatasi masalah ini.

Bagaimana tanggapan Anda terhadap orang-orang yang selama ini sering menyulut konflik agama?

Menurut saya, ada tiga kelompok orang yang terlibat dalam menyulut konflik. *Pertama*, mereka ini adalah aktor intelektualnya. Ini takfiri *hardcore.* Orang-orang yang sudah tidak bisa berubah. *Kedua*, orang awam yang tidak mengerti. Mereka dibawa-bawa oleh takfiri *hardcore*. *Ketiga*, orang-orang yang bukan takfiri *hardcore.*Mereka mungkin para kiai atau ustad tapi tersesatkan oleh fitnah-fitnah dan kebohongan yang disebarluarkan takfiri *hardcore* sampai akhirnya mereka terpengaruh.

Apa yang bisa kita lakukan untuk menghadapi orang-orang seperti ini agar mereka menyadari kekeliruannya?

Mungkin bisa dengan pendekatan persuasif. Berikan pemahaman tentang Islam yang ramah, Islam yang damai. Juga informasi-informasi yang benar tentang berbagai kelompok dan pemahaman dalam Islam. Tapi, menurut saya, itu hanya bisa dilakukan kepada kelompok dua dan tiga. Tapi kelompok pertama, para takfiri *hardcore* tidak bisa. Mereka tidak akan berhenti kecuali dengan penegakan hukum yang tegas.[]

Bagian IV: Pendekatan (II)

Dialog Islam, Budaya, dan Peradaban

Bab XX

Islam, Dialog Agama, dan Peradaban

Kami telah menjadikan kamu bersuku-suku dan berbangsa-bangsa, agar kamu saling kenal (QS al-Hujurat [49]: 13)

Saya sepenuhnya yakin, sampai sekarang Barat masih membutuhkan Timur, sebagaimana Timur membutuhkan Barat. Ketika bangsa-bangsa Timur telah meninggalkan metode argumentatif dan skolastik mereka, sebagaimana kita lakukan di abad keenam belas, maka mereka akan segera terinspirasi oleh jiwa eksperimental, sehingga mustahil menduga kira-kira apa yang mungkin mereka bisa lakukan untuk kita, atau—mudah-mudahan tidak terjadi—melawan kita! (George Sarton, 1937)

Cita

Seperti didiagnosis Profesor Seyyed Hossein Nasr dari George Washington University, segala pembicaraan mengenai dialog peradaban membutuhkan pengetahuan tentang esensi peradaban. Prof. Nasr mengajak kita memperhatikan pengamatan Coomaraswamy dalam artikelnya "What is Civilization?" bahwa peradaban tidak hanya terkait dengan kota sebagaimana dimaksudkan etimologi kata Latin, *civitas*. Peradaban sebenarnya mencakup penerapan sebuah pandangan dunia, visi realitas tertentu tentang kolektivitas manusia. Itulah cara-cara melihat dunia yang menentukan penilaian kita terhadap sesuatu, penglihatan kita terhadap sesuatu, pemahaman kita tentang kehidupan manusia, tujuan hidup, kualitas spiritual yang mendominasi kita."

Dan jika kita memperhatikan berbagai macam peradaban dunia, termasuk peradaban yang disinggung Huntington dalam *Benturan Peradaban*, kita akan menemukan bahwa setiap peradaban dibangun di atas "ide utama" yang membentuk pandangan dunia total, sebuah agama dalam pengertian terluas. Jika Anda mengamati peradaban Islam, Hindu, Buddha, Asia Tenggara, Maori di Selandia Baru, Indian di Amerika Utara, Indian di Amazon, suku Yourba, dan di tempat-tempat lain, jantung peradaban senantiasa agama.

Bahkan, peradaban Barat modern merupakan residu peradaban agama. Meskipun bersifat sekuler, asal-usul peradaban Barat bukanlah filsafat sekuler, tetapi filsafat agama Kristen. Baru belakangan, peradaban

Barat menyimpang dari norma peradaban sebelumnya. Bertentangan dengan pendapat banyak kaum sekuler, agama tidaklah menghilang, bahkan di pusat dunia sekuler, termasuk di Amerika Serikat dan sebagian besar Eropa. Salah satu ahli teori besar sekularisasi, dalam sebuah buku kontroversial yang dieditnya, *The Secularization of the World*, Peter Berger berpendapat bahwa apa yang telah berlangsung di dunia selama beberapa dekade lalu bukanlah sekularisasi masyarakat, tetapi desekularisasi. Buku ini berisi sejumlah esai dari para sarjana terkemuka di seluruh dunia, dengan esai pembuka dari Peter Berger sendiri. Agama-agama di seluruh dunia, kecuali Eropa, sedang berkembang. Termasuk di Amerika Selatan, Amerika Utara, dunia Islam, India yang Hindu, Asia yang Buddha, bahkan di Cina yang Komunis di mana Konfusianisme lebih kuat di masa sekarang ketimbang di zaman Mao.

Kebutuhan akan spiritualitas di Barat sebenarnya telah dirasakan sejak 1960-an. Alvin Toffler, sejak tiga dekade lalu, menyebut tak kurang dari 4000 organisasi kultus di Amerika Serikat dalam buku terkenalnya, *The Future Shock*. Dalam salah satu surveinya beberapa tahun lalu, *Majalah Time* menyimpulkan bahwa di Amerika Serikat ada lebih banyak orang yang melakukan kebaktian ketimbang menonton sinema, melakukan olah raga, dan aktivitas seksual.

Menurut Steven Waldman, seorang mantan editor *US News* dan *World Report*, kata "Tuhan" merupakan salah satu kata yang paling populer di mesin pencari di internet.

Dengan alasan itu, Waldman, bersama Robert Nylan, Chief Executive dari *New England Monthly*, di tahun 2000 mengembangkan situs *beliefnet.com*, yang menyediakan berita, kelompok diskusi, dan fitu-fitur tentang agama-agama dan spiritualitas dunia. Bob Jacobson, kepala Bluefire Consulting, penyedia Konsultasi Internet di Redwood City California, membenarkan kesimpulan Waldman-Nylan di atas. Dalam salah satu berita yang dirilis *thestandard.com*, Jacobson menyatakan bahwa situs-situs pornografi telah menyesatkan pemberitaan, hingga mengabaikan popularitas kata "Tuhan". Menurut Laporan CNN, tahun 2000 merupakan tahun para peziarah spiritual. Ribuan orang merespons panggilan spiritual dan mistis, meninggalkan rumah mereka untuk menuju tempat-tempat suci. Kota Assisi, kampung halaman St. Francis, dan Gereja Basilica merupakan tujuan favorit. Walikota Assisi memperkirakan hadirnya 13 juta pengunjung, dengan rata-rata 13.000 hingga 15.000 per harinya di periode itu. Tujuan favorit lain adalah Kubah Batu (*Dome of the Rock*) di Yerussalem, dan Ayer di Australia. Bahkan, di Inggris, sebuah jajak pendapat yang dilakukan *BBC* dan dipublikasikan pada April 1998 menunjukkan bahwa mayoritas penduduk di dunia Barat masih merasa membutuhkan agama. Ketika ditanya apakah agama telah kehilangan maknanya, 53% menjawab tidak.

Maka, jika dialog ingin berhasil, hal itu harus melibatkan pengertian di kalangan agama-agama. Namun, pengertian yang semacam itu harus mentransendenkan formalitas dan mencapai aspek spiritual dari semua

agama. Sebuah peradaban sejati harus memperhatikan dimensi dan resonansi pengalaman manusia yang lebih mendalam.

Merujuk ke Martin Buber, sebuah dialog bukan hanya pertukaran kata-kata atau *email*, tetapi "tanggapan dari keseluruhan diri seseorang terhadap keseluruhan diri orang lain". Dan "percakapan keagamaan yang tulus dimulai dari satu hati yang terbuka pada satu hati yang terbuka lainnya." Maka, sebuah dialog peradaban harus mencapai unsur-unsur yang sama dari agama-agama, yang sebenarnya tidak sulit ditemukan.

Sebagaimana telah disinggung banyak tokoh yang cenderung pada spiritualitas, seperti Rene Guenon, Ananda Comaraswamy, Seyyed Hossein Nasr, Fritjof Schuon, kearifan kuno atau perenial dipercaya merupakan sumber atau benih dari semua sains dan pemikiran manusia, termasuk agama-agama. Meskipun ditumbuhkan dan dikembangkan dalam berbagai kebudayaan, seluruh produk peradaban manusia, apakah agama, filsafat, mistisisme, sains, dll, dipercaya menyembur dari sumber yang sama. Dan sumber tersebut, bagi orang yang percaya, tidak lain adalah Kearifan dan Pengetahuan yang berasal dari Pencipta Alam Semesta, Tuhan semua manusia. Kearifan Ilahi dipercaya diwahyukan pada manusia melalui para nabi dan rasulnya.

Salah satu teori yang mendukung pandangan ini telah menempatkan sejarah sains dan pemikiran manusia berasal dari sebuah pribadi, yang bersifat mitis dalam hal tertentu, dengan nama Hermes Trimegistus, Hermes

Agung (*The Thrices Great Hermes*). Meskipun penyebutan pribadi ini pertama kali dilakukan jauh sebelumnya, catatan pertama mengenai dia dapat ditemukan dalam surat Manetho ke Ptolemy II bahkan sebelum 250 SM. Hermes dipercaya bernama Toth dalam agama Mesir kuno, Ukhnukh dalam agama bangsa Yahudi, Houshang dalan tradisi Persia, dan Nabi Idris (Enoch) dalam tradisi Islam, sementara dalam mitologi Yunani, ia dianggap anak Zeus dan Maia, dan di dalam kepercayaan kuno Romawi, ia disebut Mercury. Apa pun namanya, dalam semua kepercayaan itu, Hermes diterima sebagai Bapak Pemikiran dan Sains Manusia. Pecahan-pecahan dari ajarannya saat ini ditemukan dalam *Corpus Hermeticum*, Ascelapius, dan berbagai teks yang telah ditemukan di banyak tradisi: Yunani, Persia, Kristen, Islam, dll. Dalam tradisi Yunani, terjemahan ajaran Hermes telah disebar-kan di antaranya melalui Pythagoras, Plato, berbagai tokoh dalam tradisi Neoplatonisme, terutama Plotinus, dan belakangan disebarkan ke dalam pemikiran Eropa Kristen melalui, di antaranya, St. Augustine, dan berakhir di tangan para filsuf, mistikus dan teosof beragama Kristen dan Islam di Timur Tengah. (Ada juga perhatian baru di Barat untuk mempelajari tradisi Hermes, yang paling penting adalah karya F. Yates, *Giordano Bruno and Hermetic Tradition*, Chicago, 1964).

Di kalangan filsuf Muslim, Suhrawardi—seorang filsuf yang muncul setelah Ibn Rusyd—telah menciptakan sebuah pohon semi sejarah di mana Hermes ditempatkan sebagai sumber sains dan filsafat dalam Islam. Suhrawardi

juga menempatkan Plotinus—yang paling penting dari kelompok Neo-Platonis jika dikaitkan dengan sejarah pemikiran Islam—sebagai sumber epistemologinya, sehingga salah satu karyanya yang paling penting di bidang ini ia klaim mendapat inspirasi dari dialognya dengan pemikir Yunani melalui sebuah mimpi.

Seorang pemikir modern, Alfred North Whitehead, menempatkan filsafat Plato, dalam bentuk dan perkembangannya yang berbeda, sebagai sumber pemikiran manusia dengan menyatakan bahwa seluruh pemikiran dari para pemikir dan filsuf berikutnya dalam sejarah umat manusia tidak lebih dari sekadar catatan kaki pemikiran Plato.

Plato juga dipandang oleh sebagian besar filsuf Muslim sebagai bapak semua pemikiran. Sebagian filsuf Muslim menjulukinya Aflathun al-Ilahi (Plato yg terilhami Tuhan). Demikian juga pandangan banyak filsuf Muslim atas Aristoteles. Lepas dari kesahihannya, bahkan Mulla Sadra pernah menukil hadis Nabi Saw. yang berbunyi: *"Seandainya Aristoteles hidup di zamanku (yakni zaman Nabi Muhammad), dan ia mengetahui ajaranku, ia akan menjadi pengikutku."*

Di luar pemikiran Yunani, beberapa pemikir dan filsuf Muslim telah menganut kepercayaan bahwa berbagai agama—di luar agama-agama langit yang secara jelas disinggung dalam al-Qur'an sebagai agama Kitab, seperti Yahudi dan Kristen—dibawa oleh para nabi sejati, para rasul Allah (menurut istilah kaum Muslim).

Pertama-tama, Islam memberikan status khusus kepada agama Yahudi dan Kristen. Para pembawa agama ini, Ibrahim, Musa, dan Isa adalah para nabi Allah. Apa yang mereka bawa, Taurat, Zabur, dan Injil merupakan wahyu dari Allah. Percaya pada para nabi ini dan wahyu yang mereka bawa merupakan bagian integral dari kepercayaan Islam. Tidak memercayainya, bahkan mendiskriminasikannya, sama dengan murtad. "Tuhan kami dan Tuhan kamu adalah Allah, Tuhan yang Maha Esa." Inilah kepercayaan yang dianut dan diajarkan oleh banyak tokoh Muslim, termasuk Ayatullah Khomeini yang dikenal di Barat sebagai seorang Muslim fanatik.

Menurut al-Qur'an, "*Sesungguhnya orang-orang beriman, orang-orang Yahudi, orang-orang Nasrani dan kaum Shabi'in—semua yang beriman pada Tuhan, Hari Kebangkitan dan beramal saleh—akan menerima pahala yang semestinya dari Tuhan. Mereka tidak memiliki alasan untuk takut atau bersedih*" (QS al-Baqarah [2]: 62).

Al-Qur'an merujuk secara positif kepada para pendeta dan rahib Kristen, seperti: "*... akan kamu temukan orang-orang yang paling dekat kasih sayangnya dengan orang-orang beriman, yakni mereka yang berkata "kami orang-orang Kristen"; hal itu karena di dalam golongan mereka terdapat pendeta dan rahib, dan mereka tidak sombong ....*" (QS al-Maidah [5]: 82). Terlepas dari itu, telah beredar luas di dalam tradisi Islam—terutama yang beredar di kalangan orang-orang Muslim berkecenderungan mistis—kutipan-kutipan ucapan Yesus.

Beberapa orang Muslim juga berpendapat bahwa pendiri agama Buddha adalah Nabi Zulkifli. Di pertengahan abad kedua puluh, seorang sarjana Pakistan, Abul Kalam Azad di dalam kitabnya *Tafsīr Sūrat al-Fātiḫah*, berpandangan bahwa Nabi Zulkifli telah disebut dua kali dalam al-Qur'an sebagai orang yang sabar dan saleh, yang mungkin merujuk pada Buddha Sakyamuni. Azad menjelaskan, kata 'Kifl' sebenarnya bentuk bahasa Arab dari kata 'Kapila', yang merupakan kependekan dari 'Kapilavastu'.

Dalam terjemahan Sogdian, istilah 'dharma' diterjemahkan dengan 'nom', yang awalnya berarti 'hukum'. Tetapi sekarang istilah itu juga berarti 'kitab.' Maka, kalangan Buddha, seperti Dharma, juga disebut sebagai "Ahli Kitab", meskipun dalam agama Buddha sendiri tidak memiliki satu kitab pun yang memiliki otoritas setinggi al-Qur'an di dalam Islam. Penggunaan kata "kitab" untuk menerjemahkan istilah Dharma telah diadopsi oleh bangsa Uighurs dan bangsa Mongol dalam penerjemahan mereka. Beberapa sarjana Muslim lain juga menerima teori ini, termasuk sejarawan Muslim Persia di India pada abad ke-11, al-Biruni.

Sebuah riset juga membuktikan bahwa agama Hindu sebenarnya berasal dari para pengikut Nabi Nuh (lihat di antaranya penjelasan Sultan Shahin, *Islam and Hinduism*). Dalam penjelasan ini, penulis menyebut Syah Waliyullah di antara para pemikir Muslim yang lebih awal maupun Sulaiman Nadwi dan beberapa sarjana kontemporer India sebagai para pemikir yang menganut pandangan ini. Begitu juga, Muhammad Abduh, Rasyid Ridha, dan

Muhammad Ali, di antara para pemikir modernis Muslim terkemuka di abad kedua puluh, memandang penganut agama-agama Timur seperti agama Buddha, Hindu, dan Kong Hucu sebagai Ahli Kitab. Ada juga para pemikir Muslim yang memiliki pendapat bahwa kaum Shabi'in—yang disebut dalam al-Qur'an sebagai kelompok di antara Ahli Kitab di samping agama Yahudi dan Kristen—sebenarnya merupakan para penganut Zoroaster yang sekarang masih tersisa di Iran. Mungkin tidak kebetulan bahwa orang-orang Zoroaster mengklaim mengadopsi *Corpus Hermeticum* sebagai salah satu Teks Suci mereka.

Pemikir Muslim yang lain bisa menerima Taoisme sebagai sebuah agama monoteistik. Bukan tak ada ahli Islam yang berspekulasi, dengan menunjukkan kemiripan-kemiripan di antara keduanya, bahwa Lao-Tze—pemuka Taoisme—adalah Nabi Luth. Kita mungkin juga terkejut oleh usaha beberapa pemikir Muslim, yang terkemuka di antaranya Fritjof Schuon, yang membuktikan adanya sisi-sisi universal antara Islam dan kepercayaan penduduk asli Amerika (Indian).

Memang, kaum Muslim telah diingatkan al-Qur'an bahwa Tuhan mengutus pada setiap umat seorang nabi, yang pada saat yang sama dipercaya telah mengajarkan pesan yang sama dari Tuhan yang sama. *"Tak ada suatu kaum pun kecuali telah datang padanya seorang pemberi peringatan."* (QS. Fathir [35]: 24). *"Dan sesungguhnya telah Kami utus beberapa orang Rasul sebelum kamu, di antara mereka ada yang Kami ceritakan kepadamu dan di antara mereka ada (pula) yang tidak Kami ceritakan kepadamu."* (QS.

Ghafir [40]: 78). Sebuah tradisi Islam mencatat bahwa jumlah para nabi tidak kurang dari 124.000!

Sejarah

George Sarton—seorang sejarawan terkemuka bidang sains dari Amerika, penulis empat jilid *A History of Science*—secara sangat meyakinkan membuktikan bahwa pencapaian ilmiah yang maju dari peradaban kita merupakan karya kombinasi Timur dan Barat. *Ex oriente lux, ex occidente lex.* Dari Timur muncul cahaya, dari Barat muncul hukum. Inilah yang ia katakan: "Izinkan aku menyatakan, tujuan penelitianku adalah menunjukkan kontribusi besar peradaban Timur, meski fokusnya sains." Selain kontribusi bangsa Cina dan Hindu, sains telah dikembangkan untuk pertama kalinya oleh orang-orang dari Mesopotamia dan Mesir meski tidak secara sistematis. Baru belakangan, Yunani mewarisi pengetahuan dari mereka. Dan kaum Muslimlah yang menyelamatkan warisan itu, mengembangkannya, dan menyebarkannya ke Barat sebelum ada kontak langsung antara intelek Yunani dan pikiran Barat.

Kultur ilmiah yang dikembangkan kaum Muslim, mengutip Sarton, "menyebar seperti api membakar semak-semak dari Baghdad ke India, Transoxiana dan lebih jauh lagi, dan ke arah barat ke ujung dunia." Dalam upaya ini, mereka menerima bantuan tak ternilai dari orang-orang Kristen, orang-orang Suryani, dan yang lain, yang berbicara dengan bahasa Yunani, Suryani, dan setelah itu bahasa Arab. Di sini saya perlu menyinggung

secara sepintas bahwa orang-orang Kristen telah diperlakukan dengan baik oleh para penguasa mereka yang Muslim—tidak seperti yang mereka terima dari pemerintahan Bizantium di masa lalu.

Dalam sejarah perjumpaan, kita dapat menemukan banyak contoh para pengikut sebuah agama belajar pada seorang ahli yang beragama lain. Dalam sejarah Muslim, al-Farabi—salah seorang filsuf terkemuka—telah belajar logika pada Yuhanna ibn Hailan, seorang Kristen Nestorian.

Pada gilirannya, al-Farabi memiliki murid dua bersaudara penganut Jacobit, Yahya, dan Ibrahim ibn Adi. Bahkan sebelum itu, kaum Muslim juga mempelajari kedokteran dari akademi Kristen Nestorian di Gondishapur, Iran. Belakangan, para sarjana belajar sains dan filsafat secara berdampingan di Spanyol. Ada juga cerita dari para sejarawan tentang Rabbi Moses Maimonides (w. 1204) yang belajar pada Ibn Rusyd (w. 1198). Sementara itu, St. Thomas Aquinas belakangan belajar pada dua filsuf—terutama pada masa studinya di universitas yang dibangun Frederick II di Naples, sebuah universitas yang dibangun dengan tujuan utama memperkenalkan filsafat dan sains Muslim ke Barat melalui terjemahan karya-karya Arab dalam bahasa Latin dan Ibrani. Fakta ini telah diakui oleh Paus Yohanes Paulus II ketika ia secara khusus menyinggung bahwa salah satu pengaruh yang melekat pada Thomas Aquinas adalah "dialog Thomas dengan tulisan-tulisan dari para pemikir Arab dan Yahudi di masanya." Adelard dari Bath, satu

di antara ratusan sarjana Eropa Abad Pertengahan yang studi dan belajar pada sarjana Muslim, mengakui utang budinya pada orang-orang Arab dengan mengatakan : "... aku diajar oleh para guru Arab dengan bimbingan akal, sementara engkau mengikuti bayangan redup para ahli zaman lampau kuno". Tetapi, orang Kristen pertama yang mengambil sains Arab di abad kesepuluh adalah Paus Sylvester II yang memperkenalkan astronomi dan matematika Arab, dan angka Arab kepada bangsanya, orang-orang Romawi. Di abad kedua belas, Raymond I, Uskup Agung Toledo—sebuah kota tempat kaum Muslim dan Kristen hidup berdampingan—mensponsori pendirian biro penerjemahan untuk menggubah karya-karya besar berbahasa Arab ke bahasa Latin, meskipun melalui huruf Romawi.

Ada banyak sekali contoh, hingga Sarton berkesimpulan: "Sepanjang abad kedua belas, tiga peradaban yang memberi pengaruh terbesar kepada pemikiran manusia dan memiliki saham terbesar dalam pembentukan masa depan Muslim, Kristen, dan Yahudi, hidup berdampingan secara seimbang. Mungkin, pencapaian yang paling penting dan nyata dari Zaman Pertengahan adalah munculnya semangat eksperimental ... (metode paling revolusioner). Ini terutama dimulai oleh kaum Muslim hingga akhir abad kedua belas, dan kemudian diteruskan orang-orang Kristen. Jadi, Timur dan Barat bekerja sama seperti saudara."

Perjumpaan mistikus Muslim dan Kristen telah terjadi bahkan sebelumnya, yakni di tahun-tahun awal Islam.

Tor Andrae, di antaranya, dengan indah menggambarkan perjumpaan ini dalam bukunya, *In the Garden of the Myrtles*. Penaklukan Arab, menurut Andrae, memperlihatkan kasih sayang yang besar pada penduduk Kristen di negeri-negeri taklukan. Gereja-gereja hampir tidak pernah mengeluh. Pada 650 M, kepala Gereja Nestorian menulis: "Orang-orang Arab ini tidak hanya menghindari pertikaian dengan agama Kristen, mereka bahkan mendukung agama kami, menghormati para pendeta dan orang-orang suci, dan memberi hadiah pada biara dan gereja." Informasi yang mengejutkan ini, bahwa pendeta dan rahib banyak didukung oleh para penakluk, tentu bukanlah pemalsuan. Di Mesir, para rahib pada awalnya, secara keseluruhan, dibebaskan dari membayar pajak, termasuk pajak pribadi, yang seharusnya dibayar kaum Kristen dan Yahudi agar bisa menikmati kebebasan beragama.

Burjulani, di permulaan abad kesembilan, mengatakan: "Ingatlah anjuran para rahib maupun karya mereka. Kebenaran, meskipun datang dari mulut non-Muslim, merupakan peringatan yang membawa keselamatan. Marilah kita hormati."

Di lingkaran mistisisme, penyair Jerman, Goethe, dalam kumpulan puisinya tentang Timur, menulis di masa-masa kematangan intelektualnya di bawah pengaruh penyair-mistikus Muslim Persia bernama Hafiz. Fitzgerald menerjemahkan karya Omar Khayyam, *Ruba'iyyat*, ke dalam bahasa Inggris dan diterima dengan perhatian yang besar. Reynold A. Nicholson telah menerbitkan beberapa jilid terjemahan karya Rumi, *Mathnawi* dan

Diwan. Sejak itu, karya-karya mistikus Muslim telah diperkenalkan ke Barat dengan langkah yang jauh lebih cepat.

Tentu, ada banyak contoh lagi perjumpaan akrab, damai, dan produktif antara kaum Muslim dan Kristen sepanjang sejarah kedua agama, yang jika diuraikan secara detail takkan mencukupi dalam ruang pembicaraan yang sempit ini.

Realitas

Sayangnya, seperti diamati sejumlah sejarawan seperti William H. McNeill dan J.M. Roberts, arus sentral sejarah dua ratus tahun terakhir ini hanya memiliki satu arah, yakni dari Barat ke dunia lain. Sehingga hampir mustahil intelektual Barat menerima ide dan nilai dalam dua arah. "Karena," seperti disinggung Kishore Mahbubani, "banyak orang (orang-orang Barat—HB) percaya bahwa mereka telah menciptakan dunia menurut citra mereka." Dan kepercayaan ini juga merasuki pikiran orang-orang non-Barat. V.S. Naipaul, misalnya, menyatakan bahwa peradaban Barat menggambarkan satu-satunya peradaban yang universal.

Tentu, ini tidak terjadi dalam semalam. Malahan, dibangun sejak permulaan era Renaisans. Dorongan Renaisans telah memaksa peradaban Barat ke era baru perubahan revolusioner. Pertama dan terutama, apa yang kemudian disebut para sejarawan modern sebagai Revolusi Industri. Istilah Revolusi Industri merujuk pada perubahan yang terjadi sepanjang tahun 1700-an dan

awal 1800-an sebagai hasil dari perkembangan cepat industrialisasi. Pada tempo yang sama, revolusi politik dan sosial berkecamuk di Perancis. Revolusi itu, yang berlangsung dari 1789 hingga 1799, juga memiliki dampak dramatis pada pemikiran di wilayah Eropa yang lain.

Sayangnya, pengaruh yang paling mencolok dari dua revolusi besar tersebut mengambil bentuk penyebaran masif kolonisasi dan pendudukan Barat atas bagian dunia yang lain. Di sini saya ingin mengutip William H. McNeill dalam buku *The Rise of the West*: "Saat pecahnya Revolusi Perancis tahun 1789, perbatasan geografis peradaban Barat masih bisa ditetapkan dengan ketepatan yang masuk akal (yakni di dalam Eropa).... (Tetapi) hanya dalam beberapa dakade, para pendatang dari Eropa atau keturunan mereka mampu menduduki Amerika Utara bagian tengah dan barat, Pampas, dan wilayah-wilayah berdekatan di Amerika Selatan, dan bagian-bagian utama Australia, Selandia Baru, dan Afrika Selatan." Sekarang, sebagaimana dikatakan sejarawan Barat lainnya, J.M. Roberts, dalam karyanya *The Triumph of the West*: "kita mungkin sedang memasuki era kemenangan terbesar, bukan dalam relasi ekonomi dan struktur negara, tetapi penguasaan atas pikiran dan hati semua manusia."

Di sisi lain, ada peradaban-peradaban non Barat yang melihat diri mereka bukan hanya kalah besar dari Barat, tetapi juga korban hegemoni dan eksploitasi Barat. Bagaimana kita memecahkan masalah ini? Haruskah kita terima saja, tanpa kritik, ungkapan Rudyard Kipplings yang berkata: "Oh, Timur adalah Timur, dan Barat adalah

Barat, dan kedua saudara itu tak akan pernah bertemu," dan kemudian mengikuti tesis Huntington tentang benturan peradaban? Jawabannya jelas "tidak". Alasannya, umat manusia tak memiliki masa depan jika mempertahankan pandangan dunia yang aneh ini. Harus ada cara pemahaman lain, yakni dialog peradaban. Pembicaraan tentang interaksi peradaban tampaknya pernah dimulai oleh proposal presiden "moderat" dari Republik Islam Iran, Sayyid Muhammad Khatami, pada sesi tahunan UNESCO, 29 Oktober 1999. Inilah proposal yang secara bulat disambut hangat kalangan internasional, terutama pada Sidang Umum Kelima Puluh Tiga, PBB. Dukungan yang sama diberikan para intelektual dan publik. Setahun kemudian, pada 1 Januari 2001 yang dipilih sebagai "Hari Perdamaian Dunia", Paus Yohanes Paulus II mendesak bangsa-bangsa di mana pun untuk menumbuhkan dialog kebudayaan demi sebuah "peradaban cinta".

Khatami mendesak kaum Muslim memimpin umat manusia ke lingkungan pluralistik berdasarkan dialog. Hanya dengan mewujudkan peradaban semacam ini, dunia bisa dibebaskan dari hegemoni satu atas yang lain. Tak hanya ada peradaban-peradaban besar yang non-Barat, tetapi juga ada peradaban-peradaban yang masih utuh di tengah-tengah gelombang kuat Westernisasi selama beberapa abad lalu. Menurut Kishore Mahbubani, "masih ada cadangan kekuatan spiritual dan kultural yang belum ternoda goresan Peradaban Barat yang telah tersebar ke banyak masyarakat lain."

Ini berarti kita harus memberi perhatian pada aspek kolektif eksistensi manusia, dengan menekankan cakupan luas dan tak terbatas peradaban manusia, terutama poin bahwa tak ada kebudayaan atau peradaban besar yang berkembang dalam isolasi.

Kerja sama ini tidak hanya bersifat ekonomi dan politik. Agar mendekatkan hati umat manusia, kita harus juga berpikir tentang cara-cara menjembatani perbedaan pikiran orang. Persatuan hati tak mungkin diharapkan jika kita masih percaya pada landasan filsafat, moral dan agama yang saling bertentangan. Untuk menyatukan hati, pikiran perlu didekatkan, dan ini tidak akan tercapai kecuali jika para pemikir besar dunia melakukan usaha khusus untuk memahami konsep-konsep utama pemikiran orang lain, dan mengomunikasikannya kepada umat mereka.

Kita perlu membicarakan konsep-konsep dasar yang terkait dengan hati dan pikiran. Setiap orang harus mengungkapkan apa yang mereka pikirkan tentang makna kehidupan, kebahagiaan, dan kematian. Tetapi ini tidak mungkin menghasilkan dampak langsung, meskipun tanpa hal itu, setiap kesepakatan yang dicapai semata-mata atas landasan ekonomi dan politik akan terbukti lemah dan berumur singkat.

Sekarang, sebelum saya akhiri, saya akan menyebut satu hal yang terbukti sangat penting bagi dialog peradaban.

Peradaban tidak akan berkembang tanpa memperhatikan keadaan dunia di masa sekarang. Dalam studi para psikolog, psikolog sosial, psikoanalis, konflik sering memiliki

akar psikologis. Namun, akar-akar itu meledak juga karena faktor ekonomi dan politik. Dengan jurang mendalam antara yang kaya dan miskin di berbagai komunitas dan negara, betapa naifnya jika kita menuntut perdamaian dan saling pengertian. Bagaimana bisa kita menyerukan dialog jika masih ada ketidaksetaraan dan tak ada langkah fundamental untuk membantu orang-orang yang tersingkir di dunia ini? Di awal milenium ketiga, tiga puluh persen penduduk dunia hidup dalam kemiskinan mengerikan, bagaimana bisa kita berbicara perdamaian, keamanan, dan melupakan keadilan? Meskipun Barat bertekad menyelamatkan hidupnya dan melupakan nasib bangsa lain di dunia, ia wajib melindungi bangsa lain agar kepentinganya sendiri terlindungi. Karena sejumlah alasan sosial, politik, dan teknik, semua bangsa yang hidup di dunia sekarang ini akan menemukan diri mereka di perahu yang sama.

Kesimpulan

Izinkan saya menyajikan kutipan terakhir dari George Sarton: "Kita sangat bangga dengan peradaban Amerika kita. Tetapi rekornya masih sangat singkat. Tiga abad! Betapa singkatnya jika dibandingkan dengan keseluruhan pengalaman umat manusia (di bidang sains sendiri, mencakup setidaknya empat milenium). Karenanya, kita harus bersikap rendah hati. Namun, ujian yang utama adalah ujian kelangsungan hidup, dan kita masih belum diuji .... Inspirasi baru masih dan terus datang dari Timur, dan kita akan lebih bijaksana jika menyadarinya .... Persatuan umat manusia mencakup Timur dan Barat. Keduanya

seperti dua suasana hati dari orang yang sama; kebenaran ilmiah berasal sama saja, baik berasal dari Barat dan Timur, begitu juga dengan keindahan dan kedermawanan. Timur dan Barat, siapa bilang kedua saudara itu tak akan pernah bertemu ....? "*Ex oriente lux, ex occidente lex*!" Dari Timur muncul cahaya, dari Barat muncul hukum.[]

Bab XXI

Benarkah Non-Muslim Identik dengan Kafir?

Kufr adalah Penolakan terhadap Kebenaran

Kata *"kafir"* dalam bahasa Arab (lihat *al-Munjid*, misalnya) berasal dari kata *ka-fa-ra* yang berarti 'menutupi'. Di dalam al-Qur'an, petani juga disebut *kuffâr* (orang-orang *"kafir"*) karena mereka menggali tanah, menanam bebijian, lalu menutupnya kembali dengan urukan tanah (QS al-Hadid [57]: 20). Kata ini pula yang kemudian diadopsi dalam bahasa Inggris menjadi kata *to cover*.

Kekafiran, dengan demikian, adalah pengingkaran dan penolakan atas kebenaran yang sesungguhnya memang telah dipahami, diterima, dan diyakini oleh seseorang sebagai sebuah kebenaran. Orang kafir adalah orang yang, karena berbagai alasan (*vested interest*/ kepentingan diri), menyangkal atau bersikap tidak

konsisten dalam mengikuti kebenaran yang diyakininya. Jika seseorang tidak percaya kepada kebenaran tertentu, dalam hal ini kebenaran Islam, maka apa yang ia tutupi? Apa yang ia sangkal? Jika ini yang jadi ukuran, maka non-Muslim yang tak percaya akan kebenaran Islam karena tak tahu atau tidak yakin akan kebenaran agama ini bukanlah kafir. Di bawah ini uraiannya.

Di dalam al-Qur'an, kekafiran identik dengan tindakan penyangkalan secara sadar, tanpa pengaruh tekanan dari luar. Iblis dan Fir'aun, misalnya, disebut kafir karena adanya penolakan dan penyangkalan terhadap kebenaran yang telah diyakini oleh keduanya (*abâ wa-stakbara*).

Ini didukung juga oleh kenyataan bahwa al-Qur'an menggambarkan betapa kaum kafir Quraisy jika ditanya siapakah pencipta semesta, niscaya mereka akan menjawab, "Allah". Artinya, penyematan atribut kafir kepada mereka bukan karena mereka tak yakin atas ketuhanan Allah.

"*Dan sungguh jika kamu bertanya kepada mereka: "Siapakah yang menciptakan langit dan bumi," niscaya mereka menjawab: "Allah"*." (QS al-Zumar [39]: 38). Demikian pula dengan keyakinan mereka terhadap kerasulan Muhammad Saw.

"*Dan setelah datang kepada mereka Kitab (al-Qur'an) yang membenarkan apa yang ada pada mereka, padahal biasanya mereka biasa (memohon)—kedatangan Nabi untuk mendapatkan—kemenangan atas orang-orang kafir, maka setelah datang kepada mereka apa yang telah mereka pahami,*

lalu mereka ingkar kepadanya. Maka laknat Allah-lah atas orang-orang yang ingkar itu." (QS al-Baqarah [2]: 89).

Perhatikan bahwa orang-orang ini pada awalnya tidak kafir, bahkan mengharap kedatangan Nabi untuk melawan orang-orang kafir. Mereka menjadi kafir justru ketika telah datang Nabi yang sebelumnya mereka harap-harapkan (karena sebab yang akan diuraikan di bawah). Masih ada ayat-ayat lain yang menegaskan bahwa kekafiran terjadi setelah datangnya pengetahuan/ keyakinan. Inilah salah satunya:

"*Bagaimana Allah akan menunjukkan kepada suatu kaum yang kafir sesudah mereka beriman, serta mereka telah mengakui bahwa Rasul itu (Muhammad) benar-benar rasul, dan keterangan-keterangan pun telah datang kepada mereka? Allah tak akan memberi petunjuk kepada orang-orang zalim.*" (QS. Ali Imran [3]: 86)

Fakta bahwa orang-orang kafir sesungguhnya sudah percaya pada kenabian Muhammad saw. dikuatkan antara lain oleh sebuah riwayat yang dilaporkan oleh Ibn Hisyam (w. 213 H) dalam *Sirah*-nya, di bawah subbab *Alladzīna istama'ū ilā Qirā'ah al-Nabi Saw.* Dalam riwayat itu disebutkan bahwa Abu Sufyan, Abu Jahal, dan Akhnaf ibn Syuraiq, ketiga-tiganya secara bersamaan—dan tanpa sepengetahuan satu sama lain—menyelinap dan mengendap-endap di sekitar rumah Nabi Muhammad, demi menyimak bacaan al-Qur'an oleh beliau. Mereka terkesima, dan di lubuk hati terdalam mereka tak dapat menyangkal kebenaran firman yang dibacakan oleh Muhammad itu. Kejadian ini terulang hingga beberapa

kali. Hingga ketiganya pun sepakat untuk tak mengulangi lagi, namun bukan karena hati kecil mereka menolak al-Qur'an, tetapi lebih karena *vested interest* (kepentingan diri) demi mempertahankan posisi sosial dan politik mereka. Mereka disebut kafir karena mereka sesungguhnya telah mengakui kebenaran Islam, namun menolaknya karena alasan-alasan ekonomi, sosial, dan politik.[1]

Sebagaimana ditunjukkan oleh Husain Haikal dalam *Hāyat Mu<u>h</u>ammad*, penolakan dan penyangkalan Abu Sufyan atas ajaran yang dibawa oleh Nabi Muhammad sesungguhnya lebih didorong oleh motif mempertahankan pengaruh dan kelas sosial. Abu Sufyan tetap bertahan dengan agama Arab Jahiliah bukan karena percaya dan mengimaninya sebagai sebuah kebenaran, namun lebih karena sistem purba itu menguntungkannya secara politik dan sosial.[2] Betapa tidak, sementara al-Qur'an datang dengan mendeklarasikan kesetaraan antara orang biasa dan kaum jutawan? Menyamakan budak dengan majikan? Bahwa hanya ketakwaan-lah yang membedakan mereka! Doktrin-doktrin Islam terkait reformasi sosial inilah yang memberatkan orang semacam Abu Sufyan untuk memeluk Islam, bukan soal pengakuan dan penyembahan pada Tuhan Yang Esa.

Selain itu, sejak masa pra-Islam, Kota Makkah sudah menjadi pusat bisnis yang menghasilkan uang,

---

1 Abul Qasim Abdurrahman bin Abdillah al-Suhaili, *al-Raudh al-Unuf fi Tafsir al-Sirah al-Nabawiyyah li-Ibn Hisyam* (Beirut: Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, tt.), II: 81-82.

2 Muhammad Husain Haikal, *Hāyat Mu<u>h</u>ammad* (Kairo: Dar al-Ma'arif, tt.), h. 190.

terutama karena kafilah dagang menuju Yaman, Syam, Mesir, Herat, dan Persia sudah pasti melalui Makkah untuk menyembah berhala di Kakbah dan sekitarnya. Karena lalu-lintas yang ramai itu, maka sentra-sentra bisnis seperti Ukazh, Mijannah, dan Dzil Majaz menjadi pusat perdagangan (sesungguhnya juga menjadi arena kompetisi para sastrawan).[3] Tentu saja pengakuan dan penerimaan terhadap dakwah Islam, yang antipaganisme, akan berdampak pada hilangnya nilai Kota Makkah sebagai tempat persinggahan kafilah dagang. Dan itu berarti—menurut khayalan mereka—matinya ekonomi dan hilangnya sumber-sumber kekayaan bagi para pembesar Arab itu! Artinya, faktor ekonomi dan politik—dan bukan keyakinan teologis—yang menjadi alasan di balik penyangkalan terhadap Islam.

Maka, kesimpulan-sementaranya: jika seseorang tidak menerima Islam karena ketidaktahuan, atau karena argumen-argumen tentang Islam yang sampai kepadanya tidak meyakinkannya, orang-orang seperti ini tak serta-merta dapat disebut kafir. Karena itu, baik para ulama *salaf* dan *khalaf* (belakangan), berpendapat adanya keharusan pemilikan pengetahuan, yakni pengetahuan yang benar dan meyakinkan—disebut *qiyam al-hujjah* (tegaknya argumentasi yang meyakinkan tentang kebenaran Islam)—sebelum seseorang dikategorikan sebagai kafir ketika mengingkarinya.

---

3 Bandingkan dengan Syauqi Dhaif, *Muhammad Khatam al-Mursalin* (Kairao: Dar al-Ma'arif, tt.), h. 58.

Imam Ja'far Shadiq berkata:

"Sekelompok orang tidaklah kafir bila mereka tidak tahu (*jahil*), diam, dan tidak menentang."

Imam Ghazali juga mengutarakan pandangan serupa. Menurutnya, orang-orang non-Muslim yang tidak sampai kepadanya dakwah tidak dapat disebut sebagai kafir. Kategori ini dipahami sebagai orang-orang yang tidak pernah mendengar Islam, atau Islam tak sampai kepada mereka dalam bentuk yang membuat mereka yakin. Dalam pandangan beliau, orang-orang yang sampai dakwah kepada mereka, namun kabar-kabar yang mereka terima adalah kabar-kabar yang tidak benar—membuat citra Islam menjadi buruk—atau yang mengalami pemalsuan sedemikian rupa, maka orang-orang seperti ini masih diharapkan bisa masuk surga. Dengan kata lain, mereka tidak kafir, mengingat jika mereka dihukumi kafir, amal-amal mereka oleh al-Qur'an disebut sebagai sia-sia. Dalam konteks inilah kita bisa pahami pernyataan tegas al-Ghazali dalam *Faishal al-Tafriqah*, yang memandang betapa mayoritas umat Kristen Roma dan Turki di masa itu adalah umat yang akan terselimuti oleh rahmat Allah. Mereka tidak bisa dipandang sebagai kafir dan mendustakan Islam, terutama karena informasi tentang Islam sampai kepada mereka dalam bentuk yang tak meyakinkan, selain karena posisi mereka yang jauh dari pusat peradaban Islam.[4]

4 Imam al-Ghazali, *Faishal al-Tafriqah bayna al-Islam wa al-Zandaqah*, h. 96-97 (dalam *Majmu'ah Rasa'il al-Imam al-Ghazali*, Dar al-Kutub al-'Ilmiyyah, Beirut, 1434/2013).

Demikian pula pandangan Rasyid Ridha. Pandangan-pandangannya mengenai soal ini bisa ditemui di berbagai tempat dalam *Tafsir al-Manār* dan *Jurnal al-Manār*. Sebagian saya sebutkan di bawah ini.

Pasti terkait dengan QS 4: 115, dia secara khusus menekankan bahwa orang (kafir) yang amalnya sia-sia hanyalah "mereka yang telah sampai dakwah Nabi Muhammad secara meyakinkan, tapi tetap keras kepala tak mau menerimanya."[5] Dia pun dengan jelas menyatakan bahwa banyak non-Muslim di zamannya sesungguhnya tak pernah benar-benar mengetahui mengenai Islam dengan pengetahuan yang benar dan dapat meyakinkan mereka.[6]

Bahkan, Ibn Taimiyah dalam *Majmū' Fatāwā*-nya berpendapat, seseorang tidak dapat dikafirkan sampai tegak kepadanya *ẖujjah* (argumentasi yang meyakinkan).[7] Termasuk juga 'alim kontemporer seperti Syaikh Mahmud Syaltut (dalam *al-Islām 'Aqīdah wa Syarī'ah*).[8] Gagasan tentang *qiyām al-ẖujjah* juga tidak absen dalam pemikiran Imam Syafi'i.[9]

---

5 *Tafsīr al-Manār* 4: 317-318

6 *Tafsīr al-Manār* 33, no. 2 (April 1933): 106 dan *Tafsīr al-Manār* 5: 413

7 Ibn Taimiyah, *Majmū' Fatāwā*, 19: 9. Lihat juga, *Iqtidhā'*, hal. 452-453.

8 Dalam *al-Islām 'Aqidah wa Syari'ah*, Syaikh Mahmud Syaltut menyatakan: "Dari sini, maka bangsa-bangsa yang jauh dan tidak sampai kepadanya Akidah Islam, atau sampai namun dalam bentuk yang buruk dan memuakkan, atau mereka tidak memahami kehujjahan Islam padahal mereka sudah berusaha mencarinya; maka mereka selamat dari siksaan di akhirat yang ditimpakan kepada kaum kafir. Dan mereka ini tidak dapat disebut kafir." Mahmud Syaltut, *al-Islām 'Aqidah wa Syari'ah*, cet. XVII (Kairo: Dar al-Syuruq, 2001), h. 20.

9 Meski tak langsung berkaitan dengan persoalan *takfīr*, Imam Syafi'i menulis, "Allah mempunyai nama-nama dan sifat-sifat yang tidak boleh ditolak.

Berdasar argumentasi di atas, maka non-Muslim yang tulus dalam memilih dan meyakini keyakinannya tidak serta-merta dapat disebut kafir, yakni menutupi keyakinannya akan kebenaran. (Murtadha Muthahhari dalam *Keadilan Ilahi*, menyebut orang-orang non-Muslim seperti ini sebagai orang-orang Muslim Fitri (*muslimūn bi al-fithrah*), yakni orang-orang yang secara nominal bukan Muslim, tetapi pada hakikatnya berserah-diri (*aslama*) kepada kebenaran (Tuhan).

Tentang Kristen dan Trinitas

Boleh jadi ada yang masih merasakan kemusykilan. Jika non-Muslim memang tak identik dengan kafir, dan kekafiran adalah kategori moral, lalu bagaimana memahami firman Allah: "*Sesungguhnya kafirlah orang-orang yang mengatakan:"Bahwasanya Allah salah seorang dari yang tiga", padahal sekali-kali tidak ada Tuhan selain dari Tuhan yang Esa.*" (QS. al-Ma'idah [5]: 73)?

Salah satu kemungkinan tafsir ayat ini adalah, yang dimaksud al-Qur'an itu bukan Trinitas sebagaimana yang diyakini kaum Nasrani, tapi Triteisme Monophysite tertentu—yakni penganut keyakinan bahwa Tuhan benar-benar tiga dengan meyakini bahwa Jesus adalah benar-benar Tuhan (yang qadim dan azali). Yang pertama, yakni trinitas, tetap merupakan tauhid, yakni tiga dalam satu (unitas). (Yakni, yang dua adalah semacam *tajalli*-Nya, jika mengikuti pandangan 'irfan). Dalam konteks ini, menarik

---

Barang siapa yang menentangnya setelah tegak *h̲ujjah* kepadanya, maka ia kafir; sedangkan sebelum tegak *h̲ujjah*, ia dibebaskan (dari dihukumi kafir) karena kebodohannya." (*Fath̲ al-Bāri* 13/407)

untuk dicatat bahwa Hujjatul Islam Imam al-Ghazali memiliki pandangan unik saat menguraikan bahwa kalimat *lā ilāha illa Allāh* itu sesungguhnya dipersepsi dan dihayati secara bertingkat, tidak monolit. Bahkan menurutnya, ketika umat Kristen menyebut Allah sebagai *tsālitsu tsalātsah* (salah satu dari yang tiga), pernyataan ini tidaklah dipahami bahwa Allah itu tiga. Sebaliknya, Allah itu esa, namun tiga ditinjau dari sifatnya. Dalam kata-kata mereka sendiri, kutip al-Ghazali, "*Allah itu Esa secara* jauhar, *dan tiga secara* oknum". "Oknum" di sini dipahami sebagai sifat.[10] Dengan kata lain, betapapun al-Ghazali menolak doktrin ini, beliau tetap adil untuk mengakuinya sebagai mengandung satu jenis monoteisme tertentu.

Al-Syahrastani, dalam *al-Milal wa al-Nihal*, menyatakan yang kurang lebih sama. Yakni bahwa yang disebut *aqānim* (jamak dari *uqnum*, oknum) adalah bukan dalam hal substansi (*jauhar*). Kesimpulannya, bahwa yang ditunjuk al-Qur'an bukanlah para penganut Trinitas, melainkan kaum Kristen Ya'qubiyah dan Mulka'iyah/ Mulkaniyah yang memang percaya pada gagasan tentang adanya 3 tuhan tersebut.[11]

Kekafiran sebagai Kategori Moral

Jika kita teliti teks-teks al-Qur'an dan hadis, kita mendapatkan kesan kuat bahwa kekafiran adalah juga

10 Imam al-Ghazali, *Fadha'il al-Anam min Rasa'il Hujjah al-Islam al-Ghazali*, disunting oleh Nuruddin Alu 'Ali (Tunis: al-Dar al-Tunisiyyah lin-Nasyr, 1972), h. 49.

11 Al-Syahrastani, *al-Milal wa al-Nihal*, cet. II (Beirut: DKI, 1992), II: 249 dan 254.

suatu kategori yang akarnya bersifat moral, bukan teologis. Selain berlaku atas orang-orang yang menyangkal kebenaran yang telah diyakininya akibat hawa nafsu dan *vested interest* (kepentingan diri), kekafiran adalah soal akhlak buruk dan ketiadaan *concern* kepada orang-orang susah, yakni pengabaian terhadap amal saleh. Inilah suatu bentuk kekafiran yang dipahami sebagai *taqābul al-'adam wa malakah* (oposisi antara negasi dan habitus), yakni terkumpulnya (sifat-sifat buruk) dalam diri seseorang, sehingga bisa disebut tidak beriman.

Nabi Muhammad pernah dengan tegas menyatakan: *"Agama itu akhlak yang baik."* Dalam hadis lain Nabi secara langsung menyejajarkan kualitas akhlak dengan keimanan, *"Orang beriman yang paling sempurna amalnya adalah yang paling tinggi akhlaknya."*

Imam 'Ali pernah mengatakan:

"Ada orang beragama tetapi tidak berakhlak, dan ada orang yang berakhlak tapi tidak bertuhan."

Sabda Nabi Muhammad Saw. dan pernyataan Imam 'Ali ini bisa dilihat sebagai semacam sindiran, bahwa orang beragama yang tak berakhlak mulia, alih-alih dapat disebut sebagai orang baik atau saleh, justru lebih tepat dikategorikan kafir. Bukankah dari keimanan—sebagai jantung keberagamaan—harusnya lahir akhlak mulia dan tindakan-tindakan kebaikan yang sejalan dengan prinsip-prinsip moral universal? Dapatkah seseorang disebut beriman ketika akhlak dan tindakan-tindakannya bahkan berseberangan dari prinsip-prinsip kebaikan?

Nabi Saw. juga bersabda:

"Tidak termasuk orang yang beriman siapa saja yang kenyang sedangkan tetangganya dalam keadaan lapar." (HR. Bukhari)

Pada kesempatan lain, dalam sebuah hadis terkenal, Nabi Saw. bersabda:

"Tidaklah beriman seorang pezina ketika ia sedang berzina. Tidaklah beriman seorang peminum khamar ketika ia sedang meminum khamar. Tidaklah beriman seorang pencuri ketika ia sedang mencuri." (HR. Bukhari).

Dalam sabda-sabda Nabi Saw di atas, keimanan secara tegas dipertautkan dengan kesadaran dan kepedulian sosial. Keimanan bukan semata keyakinan yang terpendam di dalam hati. Sikap acuh dan "masa bodoh" terhadap kesusahan orang lain atau pelanggaran terhadap syariat secara tegas dinyatakan sebagai keadaan "tidak beriman", yakni kekafiran terselubung.

Demikian pula dalam ibadah *mahdhah*. Shalat, misalnya, alih-alih mengundang pujian Allah, justru sebaliknya Allah sebut sebagai tindakan mendustakan agama jika tak diikuti dengan kesadaran dan empati sosial yang riil.

"*Tahukah kamu (orang) yang mendustakan agama? Itulah orang yang menghardik anak yatim, dan tidak menganjurkan memberi makan orang miskin. Maka kecelakaanlah bagi orang-orang yang shalat, (yaitu) orang-orang yang lalai dari shalatnya, orang-orang yang berbuat riya, dan enggan (menolong dengan) barang berguna.*" (QS al-Ma'un [107]: 1-7).

Bukankah "mendustakan" agama adalah esensi kekafiran itu sendiri?

Masih berhubungan dengan pengidentikan keimanan dengan empati sosial, dalam hadis yang lain Nabi Saw bersabda:

"Tak beriman seseorang dari kalian hingga dia menginginkan bagi saudaranya, apa yang dia inginkan bagi dirinya sendiri."

Penutup

Apakah dengan demikian saya sedang menyatakan bahwa semua agama sama? Tentu tidak.

Kita sebagai Muslim yang mukmin percaya bahwa Islam adalah agama yang paling sempurna. Yang menyempurnakan dan meluruskan penyimpangan-penyimpangan yang ada pada agama-agama sebelumnya. Tapi, adalah beda soal kebenaran (*truth claim*) dan soal keselamatan (*salvation claim*). Agama lain bisa salah (secara *truth claim*), tapi tak lantas berarti bahwa pengikutnya (yang karena ketidaktahuan/ketidakyakinan tidak menerima Islam) tak akan selamat (*salvation claim*). Meski multitafsir, ayat 62 dalam Surah al-Baqarah bisa ditafsirkan ke arah itu. Yakni dalam konteks kenonmusliman orang-orang yang atas mereka *ẖujjah* belum tegak. Bahwa orang Yahudi, Nasrani, dan Shabi'in (menurut sebagian ulama, kategori Shabi'in bisa mencakup agama Hindu, Buddha, Majusi, dll) yang percaya pada Allah, Hari Akhir, dan akhirat—selain Muslim (yang disebut *alladzīna āmanū*)—akan selamat. *Wallāhu a'lam bi al-shawāb.*[]

Bab XXII

Islam dan Budaya Lokal

Belakangan ini wacana agama banyak diwarnai dengan kekhawatiran menguatnya eksklusivisme legal-tekstual bersama masuknya paham Islam transnasional yang, sayangnya, cenderung bermusuhan dengan budaya dan produk-produknya. Masih belum hilang ingatan kita kepada Talibanisme yang menghancurkan patung Buddha di Bamiyan, Afghanistan, ketika sekarang kita dihadapkan pada gejala Daesh atau ISIS (Negara Islam di Irak dan Suriah) yang jauh lebih radikal, puritan, dan brutal, bahkan dibanding Alqaidah yang merupakan akar-awalnya. Bukan saja memusuhi dan membantai semua kelompok yang berbeda dengannya, tak peduli Muslim atau bukan, kelompok ini menampilkan permusuhan luar biasa terhadap manifestasi-manifestasi budaya (lokal). Bukan hanya dalam kaitannya dengan

keberdayaan artefak-artefak budaya, melainkan secara langsung menabrak semua manifestasi budaya lokal, termasuk pemikiran dan tradisi-tradisi yang dilahirkan darinya. Yang lebih mengagetkan, ada banyak isyarat bahwa tawaran puritanisme ISIS ini ternyata seperti mendapatkan penerimaan di kalangan sementara umat Islam, tak terkecuali di negeri kita.

Di sisi lain, dengan menguatnya gejala globalisasi yang berakibat pada derasnya arus homogenisasi-hegemonik "budaya Barat"—kalau ia bisa disebut sebagai budaya Barat—atas bangsa-bangsa, ada kekhawatiran memudarnya nasionalisme generasi muda kita, sekaligus kekhawatiran rentannya mereka terhadap pengaruh negatif/eksesif "budaya" luar itu. Karena itu, menjadi penting revitalisasi wacana agama dan budaya demi memperbarui keyakinan kita mengenai kongruensi agama dan budaya, bahkan jika dilihat dari sudut pandang agama itu sendiri.

Ada beberapa cara yang dapat dipakai dalam memandang hubungan agama dan budaya, hubungan antara keberagamaan dan kebudayaan. *Pertama*, melihat agama sebagai menghargai budaya sebagai sumber kearifan. Dalam Islam, kebangsaan dan etnisitas—yang menjadi lokus budaya—dilihat secara positif sebagai sumber kearifan (*wisdom*). "Hai manusia, sesungguhnya Kami ciptakan kamu dari seorang laki-laki dan seorang perempuan dan menjadikan kamu berbangsa-bangsa dan suku-suku agar kamu dapat saling belajar kearifan (*li ta'ārafū*). Sesungguhnya orang yang paling mulia di

antaramu adalah yang paling sadar-Tuhan (bertakwa)." (QS al-Hujurat [49]: 13)

Kedua, melihat budaya sebagai warisan hikmah ketuhanan yang diturunkan lewat Nabi-nabi yang pernah diutus Tuhan sepanjang sejarah umat manusia. "Bagi tiap-tiap umat seorang Rasul." (QS Yunus [10]: 47), sementara sebuah sabda Nabi bahwa jumlah seluruh nabi yang pernah diutus Tuhan adalah tak kurang dari 124.000 orang. Dari sinilah sebagian ahli menyatakan bahwa sesungguhnya peninggalan budaya—selama bisa dibuktikan tak bertentangan dengan aturan agama yang pasti keberadaan (*qath'i al-wurūd*) dan pemahamannya (*qath'i al-dilālah*)—sedikit atau banyak adalah peninggalan nabi. Dengan demikian, bukan saja ia boleh dianut, budaya memiliki tempat yang absah (*legitimate*), kalau tak malah memiliki tingkat kesakralan tertentu.

Dengan ungkapan berbeda, dipandang dari perspektif "syariat-diam"—yang di dalamnya syariat dipercayai hanya mengatur sebatas tertentu domain kehidupan dan bersikap diam (*sukūt*) pada yang lainnya—budaya bukanlah domain (langsung) agama. Budaya masuk dalam "urusan-urusan dunia" (*umūr al-dunyā*) yang profan saja dan kembali kepada asal-hukum, yakni boleh-boleh (mubah) saja. Jika dipandang dari sisi syariat-liberal—bahwa syariat memiliki sifat keluwesan yang memungkinkannya menginklusi hal-hal yang tak secara spesifik dicakupnya—budaya bahkan (dapat) masuk dalam domain agama ketika pertimbangan kemaslahatan diutamakan. Di sini kemudian terlibat wacana tentang

tujuan-tujuan—lebih tinggi/puncak—syariat (*maqāshid al-syarī'ah*) yang lebih berorientasi pada kemaslahatan tersebut, sebagai berbeda dari tujuan langsung (legal-tekstual). Inilah kurang lebih dasar pemikiran sebagian orang yang berupaya menunjukkan kesejajaran budaya dan agama, sebagaimana KH. Abdurrahman Wahid dengan gagasan Pribumisasi Islam atau Tariq Ramadan dengan gagasannya tentang Muslim-Eropa.

Masih terkait dengan 2 ayat yang dikutip di awal pembahasan, dipandang dari sudut disiplin *'Irfān* (tasawuf teoretis)—dengan Ibn 'Arabi sebagai proponen-utamanya—budaya lebih berpeluang memiliki tempat yang sakral dalam keberagamaan. Sebelum yang lain-lain, dalam *'Irfān,* Tuhan dipercayai sebagai Wujud Transenden yang, pada saat yang sama, ber-*tajalli* (bermanifestasi, mengejawantah) dalam ciptaan-ciptaan-Nya. Dengan kata lain, setiap makhluk membawa dalam dirinya nama sifat/*ayat* (tanda) Allah Swt. Sehingga, dalam konteks ini, Tuhan memiliki 2 sifat-paradoksal sekaligus, sifat transenden (*tanzīh*) dan sifat imanen (*tasybīh*) terhadap ciptaan-Nya. Dalam kaitan ini, setiap ciptaan, sesuai dengan sifat-sifat-bawaannya (kesiapan, predisposisi, *isti'dād*-nya) merupakan wadah (*mazh-har* atau lokus) pengejawantahan Tuhan. Inilah ajaran utama dalam paham *tauhīd wujūdi* (kesatuan wujudi/eksistensial) atau *wahdat al-wujūd* (kesatuan wujud).[12]

12 Paham *tauhīd wujūdi*, meski tak selalu benar, biasa dikaitkan dengan panteisme atau paham *"manunggaling kawula gusti"*. Mesti tak sepenuhnya salah, kedua paham yang disebut terdahulu cenderung menekankan hanya

Selanjutnya, Tuhan bermanifestasi bukan hanya pada ciptaan fisik, yakni fisik alam dan manusia, melainkan juga pada ciptaan-ciptaan non-fisiknya, termasuk hukum-hukum alam, hukum-hukum kemanusiaan (psikologi, sosiologi, sejarah, politik, dan sebagainya), termasuk budaya. Beragam budaya yang ada, dengan segala keunikannya, adalah lokus-lokus unik dari manifestasi-Nya. Dengan kata lain, budaya adalah juga tanda-tanda (*ayat*) Tuhan, tanda-tanda yang membawa kebenaran ketuhanan. Maka, sebagaimana mempelajari diri manusia dan alam semesta dapat memberi kita pengetahuan dan kedekatan dengan Tuhan, maka belajar dan menghayati budaya merupakan sumber pengetahuan dan penghayatan terhadap agama itu sendiri.

Sebagai konsekuensinya, orang Indonesia, Muslim bukan hanya dapat memeluk, melainkan wajib memelihara budaya Indonesia. Pertanyaannya, seperti apa budaya Indonesia itu? Sutan Takdir Alisyahbana pernah mengupas budaya Nusantara, yang ia sebut memiliki tiga lapisan. *Pertama*, lapisan budaya asli Indonesia yang lebih kurang masih mitis. *Kedua*, lapisan budaya Hindu (India) yang telah diwarnai oleh budaya literasi. *Ketiga*, lapisan budaya Islam yang, menurut Alisyahbana, telah membawa bersamanya rasionalisme keagamaan dan ilmu pengetahuan.[13]

pada aspek imanensi Tuhan, dan kurang mengaitkannya dengan transendensi-Nya yang merupakan kesatuan tak terpisahkan dengannya.

13 Baca dalam Sunan Takdir Alisyahbana, *Indonesia: Social and Cultural Revolution,* terjemahan Ben Anderson (Oxford University Press, 1966).

Yang mungkin agak lepas dari perhatian Alisyahbana adalah bahwa budaya Islam mayoritas bangsa Indonesia sesungguhnya tidak semodernis itu—yakni dalam makna asli istilah "modern" itu sendiri. Lepas dari masuknya pengaruh (terbatas) modernisasi di akhir abad ke-19 hingga paruh pertama abad 20, lapis Islam pun sesungguhnya masih banyak dikuasai oleh spiritualisme, bahkan panteisme (monistik) yang menekankan kebersatuan manusia dengan alam selebihnya dan Tuhan[14]. Bahkan, ada kemungkinan besar bahwa penerimaan Islam secara luas dan penuh kedamaian oleh bangsa Nusantara berutang banyak pada kenyataan kesejalanan paham keislaman panteistik yang dibawa Walisongo dan para pendakwah setelahnya dengan teologi Hinduisme (Vedantic, bukan populer) yang telah tertanam dalam budaya pemikiran bangsa Nusantara sebelumnya.[15] Studi-studi lain tentang budaya yang terbentuk di bawah pengaruh agama-agama asli Indonesia—termasuk Kapitayan, Sunda Wiwitan,

---

14 Ada beberapa teori tentang masuknya paham panteisme (*tauhīd wujūdi*). Yang pertama lewat jaringan ulama Indonesia dengan ulama tasawuf di Jazirah Arab, yang ditandai oleh peredaran risalah *al-Tuhfah al-Mursalah li Rūh al-Nabi saw.* (Persembahan bagi Ruh Sang Nabi saw.) karya Muhammad ibn Fadhl Allâh Burhânpûrî (w. 1029 H/1620 M), yang—atas permintaan para ulama "Jawi" di-*syarah* oleh Ibrahim al-Kurani (w. 1690) dalam *Ithaf al-Dzakiy* (resensi dan terjemahannya telah diterbitkan oleh Oman Fathurrahman, Mizan, Bandung, 2013). Spekulasi lain, lewat Thariqah 'Alawiyah, yakni tasawuf akhlaqi yang dibawa oleh para pendakwah 'Alawiyin dari Hadhramawt (lihat, Haidar Bagir, "Napas Cinta dari Hadhramaut", Majalah Tempo, Minggu 12 Agustus 2012).

15 Kesejalanan teologi atau teosofi Islam '*Irfān* dengan Hinduisme ini sudah banyak menjadi bahan kajian, khususnya dalam bentuk studi komparatif pemikiran Ibn 'Arabi dan Shankara (sebagai misal, Reza Syah-Kazemi, *Paths to Transcendence according to Shankara, Ibn 'Arabi, Meister Eckhart*, World Wisdom, Indiana, USA, 2006)

Kaharingan, termasuk agama-agama asli Indonesia yang berkembang di luar Jawa—juga menunjukkan kuatnya pengaruh paham panteisme ini.

Pada kenyataannya, dalam penelitian yang lebih serius, bukan hanya Syaikh Siti Jenar, tapi para anggota Walisongo secara keseluruhan adalah para guru panteisme (*tauẖīd wujūdi*). Lebih dari itu, para ulama besar Nusantara yang datang setelah itu juga berada dalam jalur pemahaman Islam yang sama. Termasuk di dalamnya Hamzah al-Fansuri (w. 1600), Syams al-Dîn al-Sumatrânî (w. 1700), bahkan kaum sufi yang "lebih ortodoks" seperti Nuruddin al-Raniri (w. 1600), 'Abd al-Ra'ûf Sinkel (w. 1693), 'Abd al-Shamad al-Palimbani (W. 1700), Syaikh Yusuf Makassari (w. 1699). Di Jawa kita kenal juga Ronggowarsito (w. 1800), serta Muhyiddin al-Jawi (w. 1821). Sebelum itu Nusantara juga mengenal pemikiran-pemikiran Islam yang bersifat panteistik sebagaimana terekam dalam *Serat Cebolek* yang digubah oleh Raden Ngabehi Yasadipura I, pujangga Surakarta yang hidup pada masa pemerintahan Pakubuwana II (1726-1749 M) dan Pakubuwana III (1749-1788 M), serta *Serat Centhini*, yang disusun di sekitar 1814 M, atau *Wulang reh* karya Pakubuwono IV (1768M-1820M). Kita juga mengenal Ki Ageng Suryomentaram (1892M-1962M), seorang pangeran putra Sultan Hamengkubuwono VII. Yang kadang mengagetkan sebagian orang, meski tidak dianggap sebagai ulama, Pangeran Diponegoro (1785M-

1855)—seperti antara lain diungkap oleh Peter Carey—adalah penganut paham yang sama.[16]

Akhirnya, beberapa catatan perlu disertakan di sini. *Pertama*, tanpa mengabaikan budaya rasionalistik dan keilmuan, yang dalam terminologi Van Peursen[17] disebut sebagai melampaui tahap ontologis menuju fungsional, sesungguhnya spiritualisme panteistik—yang berorientasi pada etika dan keselarasan alam semesta (tahap mistis)—inilah yang menjadi kekuatan budaya Nusantara. Ketiga tahap kebudayaan itu memang tak seharusnya dilihat sebagai perkembangan yang saling mengeksklusi. Apalagi bersifat historis belaka, melainkan sebagai tiga unsur yang tak pernah kehilangan relevansinya dalam membentuk setiap kebudayaan. Ini penting bukan saja agar kita dapat tetap memiliki kuda-kuda yang kuat dalam "menyaring" terpaan hegemoni budaya yang eksesif, juga demi memiliki bekal *indigenous* yang dapat dikontribusikan pada pembentukan budaya kemanusiaan yang progresif (berkemajuan).

Kedua, dengan menggagas Islam Indonesia demikian, tentu saja kita tak sedang berpikir tentang suatu kebudayaan chauvinistik dalam isolasi. Justru sebaliknya, kita meyakini kewajiban kita dalam berkontribusi

16 Tercatat bahwa Pangeran Diponegoro menjadikan buku *Tuhfah* (*al-Tuhfah al-Mursalah ila Ruh al-Nabiy saw*) karya Muhammad ibn Fadhlullah Burhanfuri (1545-1620)—salah satu sumber utama berkembangnya paham *wahdat al-wujūd* di Indonesia, sebagai bacaan favoritnya. Lihat Peter Carey, *Destiny: The Life of Prince Diponegoro of Yogyakarta 1785–1855* , Oxford: Peter Lang, 2014.

17 C.A. Van Peursen, *Strategi Kebudayaan*, terjemahan Dick Hartoko (Yogyakarta: Kanisius, 1988).

terhadap budaya Islam yang lebih universal, pada khususnya, serta peradaban dunia, pada umumnya. Yaitu, dengan menawarkan sumber alternatif pembentukan kebudayaan sesuai kekayaan khazanah kebudayaan kita dan keyakinan kita padanya.

Terakhir, seperti telah disinggung di awal tulisan, dengan mempromosikan keakraban Islam dengan budaya lokal, tak dengan demikian kita kehilangan penglihatan akan adanya kemungkinan inkongruensi ajaran *qath'i* dengan unsur-unsur budaya lokal dalam perkembangannya hingga saat ini. Budaya lokal bisa merupakan bagian dari *tajalli* Tuhan, atau warisan keagamaan Nabi-nabi terdahulu. Pada saat yang sama, bukan tak mungkin ia adalah penyimpangan dari ajaran keagamaan. Maka di sini sikap kritis-dialogis perlu dikembangkan agar keakraban agama dengan budaya lokal, sebaliknya dari mendistorsi ajaran Islam, bisa justru memperkuat akarnya dalam masyarakat.

Islam Indonesia dan dakwah Islam yang dibawa para sufi-da'i yang datang ke Nusantara pada abad ke-15 dan abad-abad yang mengikutinya—yang membawa semangat cinta/spiritualisme—sesungguhnya belum selesai. Kita di zaman ini, kiranya perlu menyelesaikan warisan luhur para da'i itu dengan cara melengkapinya dengan intelektualisme (rasionalisme) dan gagasan tentang kemajuan (progres) peradaban. Termasuk di dalamnya pengembangan kebebasan berpikir, sikap ilmiah, dan sikap kritis. Harus diakui Barat lebih berhasil dalam domain ini, dan kita berada di belakang mereka. Pada

gilirannya, Barat mungkin membutuhkan spiritualisme dari kita, mungkin dalam bentuk *'irfān* (*gnosis*) yang paling dekat dengan rasionalisme. Kombinasi ini barangkali merupakan paduan paling dekat dengan Islam yang benar, saya kira. Rasionalisme mendorong ilmu pengetahuan, teknologi, dan ketertiban sosial-politik, sementara spiritualisme menyodorkan gagasan-gagasan mendasar di bidang ontologi (non-reduksionistik), epistemologi dan aksiologi.

Memang, peran penting Wali Songo dalam membangun negeri ini sejak era merkantilisme, kerajaan Muslim konsentris, bahkan hingga sekarang, erat kaitannya dengan pola kerja mereka yang banyak mengadopsi corak seni-budaya masyarakat lokal di mana mereka berdakwah. Sunan Bonang, Sunan Kalijaga, dan Sunan Kudus menjadi contoh termudah bagi kita untuk menelaah masa perjumpaan budaya yang hangat ini. Jawa yang menjadi pusat kegiatan mereka, tumbuh subur sebagai lokus baru peradaban. Gresik, Demak, Mataram, Giri Kedaton, Cirebon, dan Banten, membuktikan betapa Islam yang ramah budaya bisa menciptakan "Andalusia" yang lain nun jauh di Timur dunia. Keduanya sama-sama meninggalkan artefak yang bahkan sulit ditandingi pada era kita hari ini. Namun tampaknya, budaya Nusantara yang notabene bagian dari apa yang biasa disebut sebagai "budaya Timur" memiliki kecenderungan agak obsesif pada harmoni (keselarasan dengan korban gagasan akan kemajuan [progres]). Hal ini tampil secara sangat menarik ketika negeri ini sedang menyiapkan kemerdekaannya, yaitu polemik kebudayaan

yang terjadi pada 1930-an di kalangan cendekiawan dan budayawan Hindia Belanda. Polemik ini bermula dari tulisan Sutan Takdir Alisyahbana, "Menuju Masyarakat dan Kebudayaan Baru: Indonesia-Pra-Indonesia" (Pujangga Baru, 2 Agustus 1935). Dia membedakan "Zaman pra-Indonesia" (yang berlangsung hingga akhir abad ke-19) dan "Zaman Indonesia" (yang dimulai pada awal abad ke-20). Dia menegaskan tentang: "Lahirnya zaman Indonesia Baru, yang bukan sekali-kali dianggap sambungan dari generasi sambungan Mataram, Minangkabau, atau Melayu, Banjarmasin, atau Sunda. Oleh karena itu, tibalah waktunya mengarahkan mata kita ke Barat".

Polemik mencuat manakala tulisan ini mendapat tanggapan dari Sanusi Pane dan Purbacaraka. Dalam tulisan yang berjudul "Persatuan Indonesia" (Suara Umum, 4 September 1935), Sanusi Pane menulis: "Zaman sekarang ialah terusan zaman dahulu .... Haluan yang sempurna ialah menyatukan Faust dan Arjuna, memesrakan materialisme, intellectualisme dan individulisme dengan spiritualisme, perasaan dan collectivisme."

Sebagaimana yang pernah saya tulis di harian Kompas (Januari, 2015), polemik itu seolah menjadi perlombaan menjajakan kebudayaan asli Nusantara yang bertujuan mencapai harmoni (keselarasan) dan tawaran mengakurkan kebudayaan Barat yang didominasi gagasan tentang progres. Kita tak bisa melupakan begitu saja konflik terkait tawaran ikon-budaya Arjuna yang sarat kelembutan dan kehati-hatian dalam bertindak. Juga Faust yang bahkan bersedia menjual jiwanya

kepada setan demi mendapatkan ilmu pengetahuan dan kenikmatan duniawi yang tak terbatas.

Posisi Islam, sebagaimana diungkap dalam sejarah peradabannya, seperti ditunjukkan oleh Andalusia dalam abad-abad penguasa Islam atasnya adalah bahwa Islam memiliki moderasi di antara keduanya, bahwa Islam berakar pada sebuah "sistem" kerohanian (spiritualisme). Namun, spiritualisme Islam sesungguhnya bukan hanya memberi ruang berlimpah pada budaya lokal, melainkan juga percaya pada nasionalisme dan keniscayaan kemajuan kemanusiaan sepanjang pencapaian-pencapaian peradaban di berbagai bidang ilmu pengetahuan, kesejahteraan ekonomi, seni/estetika, dan sebagainya. Dan, tak pernah ada dikotomi, karena kerohanian selalu menyediakan dasar-dasar ontologis, epistemologis, dan aksiologis untuk itu semua. Mungkin Faust bukan perwujudan tepat dari peradaban Barat. Karena, betapapun kita tak percaya bahwa—seperti Faust—Barat siap membuat pakta perjanjian dengan setan demi menguasai ilmu pengetahuan. Namun, spiritualisme dan kesederhanaan yang ditampilkan Islam memang atau mungkin perlu dipadupadankan dengan gagasan kemajuan, rasionalisme, dan pencapaian ilmu pengetahuan sebagaimana ditampilkan Barat sekarang.[]

Bagian IV: Solusi

Islam, Cinta, dan Spiritualitas

Bab XXIII

Mempromosikan Spiritualisme

Ada beberapa ramalan yang secara epik mendapatkan kebenarannya jauh setelah ia dilontarkan. Salah satunya adalah ramalan William James, filsuf dan psikolog terkemuka AS abad lampau. Pada 1904, James menerbitkan sebuah buku yang terbukti tak tergantikan sampai sekarang tentang pengalaman religius. Judulnya, *The Varieties of Religious Experience*. Di antara isi buku yang termasuk paling banyak dikutip orang—dan telah menjadi *quotable quotes*—adalah pernyataannya tentang akan makin menguatnya kecenderungan spiritualitas manusia modern.

"... meski "sains" boleh jadi akan melakukan apa saja yang melawan kecenderungan ini, manusia akan terus bersembahyang sampai akhir masa ... Dorongan naluriah untuk bersembahyang adalah konsekuensi niscaya

dari fakta bahwa—meski bagian paling dalam dari diri-empirisnya adalah Diri yang bersifat sosial—ia hanya akan bisa menemukan Kawan yang menenteramkannya (yakni, "kawan-agung"-nya) dalam dunia ideal."

Kenyataannya, berlawanan dengan semua ramalan yang sebaliknya, keberagamaan—saya sengaja tak menyebutnya agama, untuk menekankan maknanya sebagai cara hidup ketimbang sebagai pranata—ternyata tak memudar bersama majunya sains dan menguatnya cara hidup sekuler. Tak sedikit ahli, termasuk sosiolog terkemuka Peter Berger (dalam bukunya yang berjudul *The Desecularization of the World*), terpaksa "menelan ludah" dan mengakui bahwa keberagamaan umat manusia justru menguat bersama kemajuan sains dan cara hidup sekuler.

Penyebabnya adalah lahirnya ekses-ekses yang justru dibawa oleh kemajuan sains (dan teknologi) serta cara hidup sekuler—yang tadinya justru diramalkan sebagai "pembunuh" agama itu sendiri. Sebagaimana diungkapkan antara lain oleh Gilles Kepel, sekularisme telah menimbulkan perasaan kecewa yang mengakibatkan fragmentasi masyarakat, melemahnya kohesi sosial, pudarnya kesetiaan kepada nilai-nilai, sikap-sikap permisif terhadap apa-apa yang dahulu dianggap penyimpangan, meluasnya kriminalitas dan gagalnya hukum untuk menjadi alat yang manjur untuk mengatasinya, kehampaan konsumerisme dan materialisme, melemahnya institusi keluarga, dan ekses-ekses lainnya. Sebagai konsekuensinya, manusia mencari kembali apa, yang oleh Samuel P. Huntington, disebut

sebagai "sumber-sumber baru identitas, bentuk-bentuk baru masyarakat yang stabil, dan perangkat-perangkat moral baru untuk memberikan-kembali kepada mereka makna dan tujuan hidup mereka."Alhasil, analisis tentang kebangkitan-kembali agama ini sekarang hampir-hampir sudah menjadi suatu kesepakatan di kalangan para ahli.

Sayangnya, gejala kebangkitan agama ini telah melahirkan apa yang, bahkan oleh sebagian penganut agama sendiri, dipandang sebagai "anak haram" agama. Itulah fundamentalisme, bahkan radikalisme agama. Penyebab larinya orang kepada fundamentalisme atau bahkan radikalisme ini pernah penulis artikel ini bahas dalam salah satu tulisannya di harian ini juga (Lihat, "Akar Ideologis Terorisme," KOMPAS, 29 Januari 2015, atau "Akar Ideologis Radikalisme" di Bab I dalam buku ini). Dalam tulisan tersebut penulis paparkan bagaimana para penganut agama yang mengalami kebingungan dan disorientasi akibat ekses-ekses kehidupan sekuler—dan sudah telanjur kelelahan ini—terbius oleh guru-guru "yang membawa paham-paham keyakinan yang bersifat fundamentalistik, integristik-total, dan yang mengklaim-diri sebagai satu-satunya (sumber) kebenaran. Orang-orang model seperti ini bukan saja mengklaim bahwa paham mereka pasti benar, bahkan lebih jauh memastikan bahwa yang selainnya pasti salah dan membawa penganutnya jauh dari keselamatan dunia-akhirat. Dari para guru seperti inilah mereka merasa mendapatkan jaminan keselamatan yang mereka cari. Juga ketenteraman dalam penganutan keimanan."

Fenomena inilah yang mungkin menyebabkan Karen Armstrong menyebutnya "kesalehan yang militan" (*militant piety*).

Yang patut disyukuri—meski sebenarnya ini adalah gejala yang alami belaka—kebangkitan agama ini juga merevitalisasi satu aliran yang bagi banyak orang merupakan ekspresi autentik agama, yang bertentangan dengan fundamentalisme keagamaan. Inilah suatu gejala yang biasa disebut sebagai spiritualisme. Baik spiritualisme keagamaan maupun suatu gejala yang biasa disebut SNBR (*Spiritual But Not Religious*, spiritual tapi tak religius). Di sinilah kiranya terletak pemecahan terhadap persoalan fundamentalisme keagamaan—dan radikalisme keagamaan yang tak jarang mengikutinya—yang belakangan ini merebak di mana-mana, di berbagai agama. Yakni, terlepas dari berkembangnya spiritualisme non-religius itu, agama-agama besar di dunia dapat menawarkan alternatif mistisisme yang memang tak pernah absen dalam batang-tubuh ajarannya. Di luar agama-agama Timur yang memang cenderung esoterik—dan Kekristenan yang memang dipandang sebagai agama berorientasi kasih—Islam pada analisis lebih dalam adalah agama yang kental bernuansa spiritual (kerohaniahan) dan cinta. Aspek Islam yang satu ini diwakili oleh aliran tasawuf, yang memang sudah mapan sebagai aspek Islam sejak dini dalam sejarah doktrin agama ini. Dengan segala sifatnya yang menawarkan ketenteraman psikologis karena berbagai amalan yang mendekatkan orang pada Tuhan, teknik-teknik batin

untuk dapat meraih kebahagiaan duniawi, dan rasa keamanan dari prospek kesengsaraan dalam kehidupan akhirat, kiranya tasawuf akan bisa menjadi pesaing yang tangguh terhadap kecenderungan fundamentalisme dan radikalisme keagamaan.

Apakah ini suatu jenis eskapisme dan sikap antidunia? Sama sekali tak harus demikian. Puncak proses bertasawuf, yang lahir dari spiritualitas yang intens, adalah pengembangan moralitas (akhlak, budi pekerti) luhur, yang justru dianggap sebagai sesuatu yang kurang dalam cara hidup manusia modern, dan telah menjadi sumber kekecewaan banyak orang yang, pada gilirannya, melahirkan frustrasi keagamaan. Moralitas luhur akan dapat menjamin semua pencapaian sains, teknologi, dan berbagai upaya sekuler akan berjalan di jalur yang benar menuju pencapaian tujuan-tujuan puncak kemanusiaan yang sekaligus dapat menyejahterakan kehidupan alam semesta seluruhnya.

Bahkan mistisisme bisa menjadi *antidote* (lawan) fundamentalisme dan radikalisme keagamaan. Mengingat ia memiliki kelebihan dalam hal sifatnya yang mempromosikan cinta, kedamaian dan kerja sama, bukan benci dan pertentangan yang saling memusnahkan. Dan, betapapun juga, pada puncaknya, kita masih percaya, bahwa dalam rajutan kemanusiaannya, makhluk Tuhan yang mulia ini selalu merindukan kedamaian dan tak menyukai konflik. Sekaligus, dengan cara ini, kita dapat mengembalikan fungsi agama sebagai sebuah lembaga yang mendukung perkembangan peradaban manusia yang maju, adil, damai, dan sejahtera.[]

Bab XXIV

Mempromosikan Islam Cinta

Mendiang Prof. Annamerie Schimmel, dalam salah satu ceramahnya di Universitas Harvard di tahun 2002, pernah menyatakan bahwa Islam biasanya diperlakukan dengan agak buruk dan sembrono, karena sebagian besar sejarawan agama dan mayoritas orang pada umumnya lebih melihatnya sebagai agama primitif yang melulu berhubungan dengan hukum. Namun, mengutip pendekatan beberapa ahli fenomenologi agama, antara lain Gerard van Der Leeuw, Schimmel menunjukkan bahwa sesungguhnya Islam adalah sebuah agama yang tak kurang berorientasikan Cinta-kasih.

Pada kenyataannya, bukan saja Tuhannya Islam adalah Tuhan Kasih-sayang yang menyatakan bahwa *"Kasih sayang-Ku meliputi apa saja"* dan *"Kasih sayang-Ku menundukkan murka-Ku."* Dalam ayat *"Bismi Allâh al-*

Rah̲mān al-Rah̲īm" yang menjadi pembuka surat pertama dan semua surat dalam al-Qur'an—kecuali dalam salah satu Surah al-Taubah, namun kalimat basmalah tetap berjumlah 114 karena muncul dalam Surah al-Naml [27]: 30—Tuhan menyebut dirinya dengan dua kata yang sama-sama berakar dari kata "rahmah" (kasih sayang). Yakni, *al-Rah̲mān al-Rah̲īm*: Yang menyayangi seluruh makhluk-Nya tanpa terkecuali dengan semua bekal yang memungkinkannya hidup berbahagia, dan memberikan kasih-sayang khusus berupa petunjuk kepada manusia yang mau menapaki jalan-Nya (karena memang petunjuk-Nya hanya ada di jalan-Nya).

Nabinya Islam pun adalah nabi yang disebut Tuhan sebagai berakhlak agung karena cinta dan kasih-sayang-nya kepada manusia, "*yang sangat berat menanggung kesusahan orang, sangat ingin orang mendapatkan segala kebaikan, dan kepada orang-orang beriman penuh belas kasihan dan sayang.*" Bahkan, Tuhan sendiri yang memfirmankan bahwa sesungguhnya Dia menciptakan manusia—karena cinta—hanya agar manusia itu belajar-kembali mencintai-Nya, melalui pengenalan atas Diri-Nya "sebagai Yang Pengasih, Penyayang, dan Penutup Aib." Dan mencintai-Nya, seperti diungkap dalam berbagai ajaran-Nya dan ajaran Nabi-Nya, hanya mungkin diwujudkan ke dalam kecintaan kepada makhluk-Nya—yang oleh Tuhan sendiri tak kurang disebut sebagai kerabat (*'iyal*)-Nya Sendiri.

Atas semua itu, dalam salah satu potongan sabda Nabi, dikatakan bahwa: "*Cinta adalah asas (ajaran agama)-ku.*" Dalam al-Qur'an sendiri terdapat banyak kata yang

maknanya masuk sebagai salah satu rumpun makna cinta. Dan tak kurang dari salah satu Imam yang juga cucu sang Nabi, Imam Ja'far al-Shadiq, dikatakan: "Apalagi agama itu kalau bukan cinta? .... Agama itu cinta dan cinta itu agama."

Jangankan pada apa yang memang tampak sebagai kenikmatan, musibah dan kesulitan pun tak lain adalah, menurut sabda Nabi, sapaan cinta-Nya. Siksa dan neraka? Betapapun, semuanya adalah sarana penyucian dosa manusia, agar pada akhirnya semua manusia memiliki syarat untuk kembali menyatu dengan-Nya. Bukan tak ada ulama yang yakin bahwa siksa neraka sesungguhnya tak kekal abadi. Semuanya didasarkan kepada pemahaman mereka tentang ayat-ayat al-Qur'an sendiri. Buktinya, bukan cuma sufi heterodoks seperti Ibn 'Arabi yang punya keyakinan demikian, bahkan tak kurang dari Ibn Taimiyah dan Ibn al-Qayyim (muridnya), yang punya keyakinan yang sama. (Untuk pembahasan lebih jauh, lihat buku penulis, *Semesta Cinta, Pengantar kepada Pemikiran Ibn 'Arabi*, bab "Surga dan Neraka", Mizan, Bandung, 2017).

Memang Islam bukannya tak memiliki aspek "keras". Namun, aspek ini selalu dibawahkan kepada aspek kasih-sayang ini. Dalam sebuah hadis terkenal disabdakan bahwa, di antara orang-orang yang akan diberi naungan oleh Allah ketika naungan tak ada, adalah "orang-orang yang mencinta karena Allah dan membenci karna Allah." (dua orang yang saling mencintai karena Allah, keduanya berkumpul karena-Nya dan berpisah karena-Nya). Ajaran yang sama juga terkandung dalam hadis Imam Ja'far

yang dikutip di atas. Tapi, jika kita pertimbangkan bahwa rahmat-Nya meliputi segala, dan kasih-sayang-Nya menaklukkan murka-Nya, maka mudah dipahami bahwa bahkan kebencian itu merupakan perwujudan dari kasih sayang. Seperti terkandung dalam perkataan Nabi Ibrahim yang disitir al-Qur'an, kebencian dan permusuhan diarahkan kepada sifat/perbuatan buruk orang, bukan kepada orang/pelakunya sendiri (QS al-Mumtahanah [60]: 4). Kenyataannya, setiap Muslim punya kewajiban berdakwah, mengajak orang kepada Tuhan, kepada kebaikan. Mungkinkah seseorang mau mengajak orang kepada Tuhan dan kebaikan jika dia membenci—dalam makna menginginkan keburukan atas—orang tersebut?

Tak sulit bagi pembaca yang teliti untuk memahami ajaran al-Qur'an bahwa perang/kekerasan dalam Islam hanya *legitimate* (absah) jika ada agresi, atau penindasan, dan jika jalan demi untuk menyelesaikannya sudah sama sekali tertutup. Begitu pun, perang dan kekerasan segera kehilangan legitimasinya begitu musuh—oleh sebab keadaan terdesak atau sebab lain—bersedia melakukan perundingan dan penyelesaian damai. (Lihat Apendiks buku penulis: *Islam Risalah Cinta dan Kebahagiaan*, Mizan, Bandung, 2015).

Nah, entah karena kesalahpahaman kaum Muslim sendiri, atau karena penyalahpahaman oleh pihak-pihak lain, paradigma pemahaman Islam sebagai agama kasih-sayang ini seperti tenggelam di bawah hiruk-pikuk peperangan dan kekerasan yang seolah terjadi di mana-mana di dunia Islam. Yang lebih parah, kesemuanya ini

ditempatkan di bawah tajuk "jihad", yang dipahami sebagai perang sabil, betapapun kekeliruan pemahaman terhadap gagasan jihad ini sudah sedapat mungkin dicoba diluruskan sebagai jauh lebih luas ketimbang sekadar perang (*qitāl*). Dan bahwa jihad perang (disebut sebagai "jihad kecil" oleh Nabi) tak boleh dilandasi nafsu dan kebencian. Oleh karenanya, hanya dibolehkan bagi orang yang sudah berhasil dalam "jihad agung (*jihād akbar*) berupa perang melawan hawa nafsu/egoisme. Agar dengan demikian, perang pun dilandasi cinta, cinta kepada kemanusiaan.

Akibatnya, bukan saja citra Islam menjadi rusak, di dalam kalangan Islam sendiri muncul kelompok-kelompok yang memiliki aspirasi pemaksaan pendapat dan kehendak, tak jarang dengan menghalalkan kekerasan. Belakangan ini, gejala seperti ini terasa makin mengkhawatirkan sehubungan dengan adanya kecenderungan menguatnya kelompok-kelompok yang melintasi batas-batas negara-bangsa. Jika dibiarkan, gejala ini akan dapat menjadi ancaman yang serius bagi keutuhan dan kerukunan bangsa.[]

Bab XXV

Cinta sebagai Asas Agama

Salah satu tanda akhir zaman adalah adanya orang yang banyak beribadat tapi jahil, dan ulama (ahli agama) tapi fasik (justru menyalahi ajaran agama). HR. Ibn 'Ady

Kita tak pernah tahu pasti apakah Hari Kiamat benar-benar sudah dekat. Namun, yang nyata, belakangan ini kita seperti dipaksa mengevaluasi apakah banyak beribadat punya korelasi dengan keluasan wawasan dan keterbukaan pikiran.

Malah, seperti didemonstrasikan di depan mata kita, kegairahan beribadat tak jarang berjalan beriringan dengan pikiran cupet, fanatik, mau menang sendiri, dan menyalah-nyalahkan pandangan orang berbeda pendapat. "Hanya pandangan sayalah pemahaman yang benar." Yang lain salah, bid'ah, sesat, kafir, dan sebagainya.

Di sisi lain, seperti dinubuatkan sabda Nabi Muhammad Saw. di awal tulisan ini, kita dipaksa menelan kenyataan bahwa keulamaan tak selalu berjalan beriring dengan moralitas luhur. Malah, masyarakat dibuat skeptis terkait moral para ulamanya. Entah dalam hal hidup bermewah-mewah dengan menjual keulamaannya kepada publik atau kekuasaan, entah menjual diri demi meraih kekuasaan atau jabatan, tak terkecuali juga popularitas. Ini dilakukan untuk menyenangkan massa dengan materi dan gaya berdakwah yang banal, atau dengan membenar-benarkan posisi politik penguasa yang telah menyuguhinya berbagai fasilitas, sambil menyesat-nyesatkan musuh si penguasa.

Di sisi lain, perselingkuhan ulama dengan penguasa ini malah kian dikukuhkan dengan miopisme para penguasa yang mengira bahwa memanipulasi komunitas agama menguntungkan bagi perluasan basis konstituennya. Padahal, kenyataan menunjukkan bahwa para politisi "kuper" ini sering salah paham, mengira bahwa kerasnya suara kelompok seperti ini, dan "kegagahperkasaan" mereka, mewakili jumlah yang banyak. Kenyataannya, kelompok "keras" dan politisi model begini tak pernah benar-benar memenangi hati masyarakat luas. Ini terbukti dari kegagalan beruntun kelompok model begini, di tingkat pusat ataupun daerah, dan para politisi oportunis dukungan mereka dalam pemilihan di pusat/daerah.

Duduk Bersama Jemaah

Kiranya ini jugalah latar kenapa Nabi secara demonstratif memilih duduk di masjid bersama jemaah yang mendiskusikan ilmu ketimbang semata-mata memperbanyak ibadat. Bukan berarti beribadat tak penting, tetapi bahwa membanyak-banyakkan ibadat tanpa disertai wawasan cukup dan pikiran terbuka justru bisa melipatgandakan kerusakan akibat semangat kesalehan yang sering tak terkendali.

Di sisi lain, umat harus lebih berhati-hati memilih ulama panutannya dalam belajar agama; jangan tertipu oleh kepiawaian berpidato dan materi dakwah yang sekadar menghibur atau memanas-manasi demi memuasi nafsu angkara orang banyak.

Saya melihat bahwa di sini berperan kekeliruan—setidaknya ketaklengkapan—wawasan para pemeluk agama tentang agama itu sendiri. Yakni, dengan membatasi agama "hanya" dalam hal syariat—dalam makna aspek hukum yang semata-mata verbal dan fisik—dan keimanan yang melulu rasional (yakni rasional lebih dalam batas-batasnya yang kalkulatif dan instrumental belaka). Ada hal yang justru paling esensial dari agama yang dilupakan: sumber spiritualitas dan moralitas. Agama sebagai persoalan hati. Mari kita bahas kedua aspek puncak agama ini.

Dalam Islam, pemahaman tentang agama ditopang Rukun (pilar) Islam dan Rukun Iman diambil dari hadis amat populer dan disepakati kesahihannya. Hadis panjang, yang biasa dijuluki Hadis Jibril itu berbunyi

demikian. "Suatu ketika, kami (para sahabat) duduk di dekat Rasulullah Shallallahu 'alaihi wa sallam. Tiba-tiba muncul kepada kami seorang lelaki mengenakan pakaian yang sangat putih dan rambutnya amat hitam. Tak terlihat padanya tanda-tanda bekas perjalanan dan tak ada seorang pun di antara kami yang mengenalnya. Ia segera duduk di hadapan Nabi. Lututnya ditempelkan kepada lutut Nabi. Ia meletakkan kedua tangannya di atas kedua paha Nabi, kemudian berkata, 'Hai, Muhammad! Beritahukan kepadaku tentang Islam'.

Rasulullah Saw. menjawab, *'Islam adalah engkau bersaksi tidak ada yang berhak disembah dengan benar melainkan hanya Allah, dan sesungguhnya Muhammad adalah Rasul Allah; menegakkan shalat; menunaikan zakat; berpuasa di bulan Ramadan; dan engkau menunaikan haji ke Baitullah jika kau mampu melakukannya.'* Lelaki itu berkata, 'Engkau benar.' Maka, kami heran, ia yang bertanya, ia pula yang membenarkannya.

Kemudian ia bertanya lagi, 'Beritahukan kepadaku tentang Iman.' Nabi menjawab, *'Iman adalah engkau beriman kepada Allah, malaikat-Nya, kitab-kitab-Nya, para Rasul-Nya, Hari Akhir, dan beriman kepada takdir Allah yang baik dan yang buruk'*, ia berkata, 'Engkau benar'. Dia bertanya lagi, 'Beritahukan kepadaku tentang ihsan'. Nabi Saw. menjawab, *'Hendaklah engkau beribadat kepada Allah seakan-akan engkau melihat-Nya. Kalaupun engkau tak melihat-Nya, sesungguhnya Dia melihatmu'.*" (Hadis yang direkam Imam Muslim).

Pendefinisi Agama

Tampak dalam hadis di atas bahwa Malaikat Jibril—yakni "laki-laki" yang menanyai Nabi itu, yang oleh Nabi sendiri dikatakan "mengajar kalian tentang agama kalian"—tidak merasa cukup dengan mendapatkan "hanya" Rukun Islam dan Rukun Iman sebagai pendefinisi agama. Sayangnya, pendefinisi lain Islam, yang menurut saya justru paling puncak, yakni Ihsan, banyak dilupakan kaum Muslim sendiri—setidaknya tak cukup mendapat perhatian dibandingkan dengan kedua pendefinisi lain. Padahal, seperti difirmankan Tuhan sendiri, "(Dia) menciptakan mati dan hidup dengan tujuan menguji siapa di antara kalian yang paling indah/sempurna (*ihsan*) amal-amalnya."

Ya, padahal justru dalam Rukun Ihsan itulah termuat aspek utama semua agama sebagai spiritualitas dan moralitas. Seperti akan kita lihat, pada inti spiritualitas itulah terletak unsur cinta yang merupakan *raison d'etre* agama. Bahwa tanpa spiritualitas yang mendalam serta moralitas yang luhur, agama justru bisa jadi sumber bala bencana, sumber datangnya kiamat kemanusiaan. Tanpa cinta, agama bisa jadi sumber sikap radikal dan agresif. Sebagaimana kita lihat dalam beberapa tahun belakangan ini, agama telah disalahpahami dan disalahpraktikkan sehingga jadi pemicu kekerasan dan peperangan.

Memang ihsan—yakni melakukan amal yang paling indah, paling sempurna, berdasar hubungan (yang penuh keintiman) dengan Tuhan Yang Mahapengasih dan Mahapenyayang, dan penuh solidaritas kepada sesama

makhluk-Nya—adalah inti atau puncak agama. Al-Qur'an sendiri menegaskan bahwa seseorang bisa saja berislam tanpa keimanan (49:14) dan beriman tanpa akhlak yang luhur. Mengenai yang disebut terakhir ini, Nabi Muhammad dicatat pernah bersabda secara kategoris, *"Pangkal agama adalah pengenalan hakiki (makrifat) akan Tuhan"*, sedangkan *"makrifat itu adalah akhlak yang baik,"* sementara *"akhlak yang baik itu adalah silaturahim: memasukkan rasa bahagia ke dalam hati sesama."*

Dalam Hadis Jibril itu dikatakan bahwa ihsan adalah *"beribadat kepada Allah dalam keadaan kamu melihat Allah"* (dalam teks disebut "seolah-olah", karena Tuhan tak bisa dilihat dengan mata kepala). Dalam penelitian lebih jauh ke dalam kosakata al-Qur'an, sesungguhnya kata ibadat, yakni ibadat dalam tingkatannya yang tertinggi, selalu bermakna hubungan antara makhluk dan Tuhan yang berdasarkan cinta. Di sisi lain, tambahan penjelasan bahwa ibadat seharusnya dilakukan dalam kehadiran Allah kiranya mengindikasikan Allah sudah tak lagi semata-mata berjarak, tetapi telah jadi intim dengan pelaku. Dan pengikat keintiman itu tentu tak lain adalah cinta. *"Orang-orang beriman amatlah mendalam kecintaannya pada Allah"* (QS al-Baqarah [2]: 194). Sedemikian sehingga Nabi sendiri menyatakan bahwa *"cinta adalah asasku"*.

Kiranya hanya dengan ihsan yang berbasis cinta seperti inilah ibadat dapat benar-benar jadi sumber spiritualitas yang memancurkan berkah melimpah bagi sesama, sementara keulamaan jadi sumber barometer moralitas luhur dan reformasi kemasyarakatan. Dengan

demikian, agama kembali kepada perannya sebagai oase spiritualitas dan moralitas di tengah kemanusiaan yang berada dalam ancaman belakangan ini dan bukannya justru menuang bensin kepada kobaran api kekacauan kemanusiaan itu. Sudah waktunya Rukun Islam dan Rukun Iman dikembalikan kepada puncaknya: Rukun Ihsan, pilar cinta agama.[]

Bab XXVI

Dakwah dalam Menolak Kemungkaran

Bijaksana dan Persuasif

Semua Muslim sepakat bahwa mengupayakan kebaikan dan menolak kemungkaran adalah kewajiban bagi Muslim. Terkait dengan itu, ada dua hal lagi yang sangat penting untuk dibahas. *Pertama*, apakah menolak kemungkaran-betapapun memang merupakan suatu kewajiban-harus selalu dilakukan dengan represi/persekusi, bahkan sikap-sikap kasar? *Kedua*, bagaimana kita harus mengintegrasikan gagasan tentang nahi mungkar ini dengan gagasan dakwah, yang malah mempromosikan kelemahlembutan?

Dakwah berasal dari kata *da'ā* yang berarti 'memanggil', 'menyeru', atau 'mengajak'. Dan, inilah kata al-Qur'an tentangnya: "*Serulah (manusia) ke jalan Tuhanmu*

dengan hikmah (kebijaksanaan, yakni ilmu dan akhlak) dan pelajaran yang baik dan bantahlah mereka dengan cara yang lebih baik. Sesungguhnya Tuhanmu, Dialah yang lebih mengetahui tentang siapa yang tersesat dari jalan-Nya dan Dialah yang lebih mengetahui orang-orang yang mendapat petunjuk" (QS al-Nahl [16]: 125). Segera tampak, dakwah harus mengutamakan cara-cara yang baik atau persuasif dan mengambil bentuk penyadaran.

Di sisi lain memang ada kewajiban menolak kemungkaran. "*Dan, hendaklah ada di antara kamu segolongan umat yang menyeru kepada kebajikan, menyuruh kepada yang makruf, dan mencegah dari yang mungkar; merekalah orang-orang yang beruntung*" (QS Ali 'Imran [3]: 104). Namun, lihatlah, persis sebelum ayat tersebut Tuhan sendiri mengingatkan: "*Dan, berpegang teguhlah kalian dengan tali Allah, dan jangan bercerai-berai*" (QS Ali 'Imran [3]: 103).

Hal ini menunjukkan bahwa—di atas segalanya—persatuan di tengah masyarakat harus tetap dijaga dalam proses nahi mungkar tersebut. Dengan kata lain, diperlukan kebijaksanaan dan persuasi juga dalam kegiatan menolak kemungkaran ini.

Lebih jauh dari itu, pelaku kegiatan menolak kemungkaran diwajibkan terlebih dulu mengembangkan budi pekerti yang luhur, hati yang lapang, sabar, dan penuh kebaikan sebagai prasyarat. "*Orang-orang yang bertobat, orang-orang yang menghamba dan mengagungkan-Nya, mengembara, rukuk dan sujud, (dan) mereka melakukan amar makruf nahi mungkar, serta memelihara hukum-hukum*

Allah. Maka berilah kabar gembira kepada orang-orang beriman" (QS al-Taubah [9]: 112).

Pengendalian Diri

Perhatikan bahwa syarat awal bagi pelaku amar makruf nahi mungkar adalah "bertobat". Sebelum dapat berbuat baik, seseorang harus melakukan pertobatan sesungguh-sungguhnya. Dengan pertobatan ini diharapkan hati jadi bersih dan dipenuhi semangat berbuat baik, dengan cara-cara yang lebih bijaksana. Dengan kata lain, hati terbebas dari nafsu rendah, seperti kedengkian, dendam, kebencian, dan niat buruk.

Lalu, pelaku amar makruf nahi mungkar juga harus mengembara agar memiliki kesadaran budaya, kemasyarakatan, dan historis sebagai bekal upaya reformasi yang dilancarkannya. Menurut sebagian penafsir, kata *sāẖa*, yang diterjemahkan sebagai "mengembara" itu sesungguhnya bisa juga dimaknai sebagai "berpuasa", yang makin menegaskan keharusan melatih kemampuan pengendalian diri.

Sejalan dengan itu, prasyarat selanjutnya, yang disebutkan dalam ayat yang sama adalah bahwa mereka menjadikan keikhlasan kepada Allah sebagai pusat segala tindakannya, bukan nafsunya sendiri. Dalam kaitan ini, Ali ibn Abi Thalib pernah menyatakan, "Betapa mudah mengungkapkan kebenaran, tetapi betapa sulit melaksanakannya .... Hanya orang-orang yang mampu membenahi dirinya yang dapat membenahi masyarakatnya."

Al-Qur'an sendiri dengan tegas mempromosikan pentingnya kelembutan, bahkan ketika orang melancarkan kegiatan menolak kemungkaran di hadapan seorang tiran. Dalam hubungannya dengan upaya menolak tirani Fir'aun yang zalim, Tuhan memerintah Musa: "*Pergilah kamu berdua kepada Fir'aun, sesungguhnya dia telah malampaui batas, maka berbicaralah kamu berdua kepadanya dengan kata-kata yang lemah lembut agar mudah-mudahan ia ingat atau takut*" (QS Tâ Hâ [20]: 43-44).

Seolah menyimpulkan itu semua, Ibn Taimiyah yang menjadi patron banyak kelompok "keras" di kalangan umat Islam, menyatakan, "Orang yang ingin beramar makruf nahi mungkar semestinya memiliki tiga bekal: ilmu, kelemahlembutan, dan kesabaran." Kepemilikan ilmu diperlukan agar orang memahami persoalan yang dihadapi sebelum melancarkan kegiatan nahi mungkar itu sendiri. Lalu, kelemahlembutan harus mewarnai proses menolak kemungkaran itu sendiri. Akhirnya, sikap sabar harus dirawat sesudahnya untuk memastikan bahwa kita terus memelihara ketelatenan untuk melakukannya dengan penuh kebijaksanaan.[]

Bab XXVII

Menafsirkan-ulang Perang dan Kekerasan dalam Islam

Untuk melengkapi pembahasan mengenai Islam sebagai agama cinta dan kasih sayang, baiklah secara ringkas kita singgung masalah kekerasan dan peperangan dalam Islam—yang selama ini dijadikan dasar pengembangan *stereotype* untuk mengidentifikasi Islam sebagai agama pro-kekerasan, mendukung perang, dan aksi terorisme. Ayat-ayat perang dalam al-Qur'an, sejauh yang saya pahami, sangatlah kontekstual—yakni, terkait dengan upaya melawan kejahatan dan penindasan. Sedangkan penggunaan kekerasan, dalam ajaran Islam, selalu terkait dengan situasi dan kondisi peperangan.

Sebelum itu, baiklah kita *overview* secara sepintas diskusi tentang makna jihad dalam ajaran Islam. Di kalangan umat Islam sendiri, memang tidak ada satu persepsi dalam memahami istilah "jihad". Ada yang

memaknai jihad sebagai perang, sementara sebagian besar yang lain memandang jihad sebagai konsep yang mencakup aspek yang lebih luas. Untuk menyikapi perbedaan itu, tak ada cara lain, kecuali kita mesti membaca dan memahami ayat-ayat terkait tentang *jihâd, qitâl,* dan *harb.* Kemampuan untuk memahami ayat-ayat itu akan membawa kita kepada pengertian yang utuh tentang jihad.

Seperti dibahas oleh banyak ahli, termasuk Khaled Abou el-Fadl, al-Qur'an tidak menggunakan istilah *jihad* semata-mata untuk maksud perang atau pertempuran. Untuk menunjuk perang atau pertempuran, al-Qur'an menggunakan kata *qitâl* (perang). Al-Qur'an menyebut jihad sebagai mutlak dan tak terbatas. Hal yang sama tak berlaku untuk *qitâl.* Jihad adalah sesuatu yang pada dasarnya baik, sementara *qitâl* tidak demikian. Perintah *qitâl* dalam al-Qur'an itu dibatasi oleh kondisi tertentu; tetapi, desakan akan jihad, seperti acuan pada keadilan dan kebenaran, mutlak dan tak bersyarat.

Nah, bahkan dalam peperangan sekalipun, al-Qur'an selalu segera mengaitkan perintah berperang dengan perintah agar tidak melampaui batas, siap memaafkan, dan mendahulukan perdamaian. Jelaslah bahwa Islam melihat perang dan penggunaan kekerasan pada umumnya sebagai pengecualian, bukan prinsip umum dalam memecahkan masalah pertentangan. Bahkan, al-Qur'an mengisyaratkan, umat Muslim tidak menyukai peperangan, sebagaimana diterangkan oleh Allah Swt.,

Diwajibkan atas kamu berperang, padahal berperang itu adalah sesuatu yang kamu benci (QS al-Baqarah [2]: 216).

Sejalan dengan itu, Islam melihat peperangan lebih sebagai tindakan defensif. Ofensif hanya dipandang *legitimate* (absah) untuk melawan penyerangan, pengkhianatan terhadap perjanjian, perusakan, dan dalam rangka membela suatu kelompok manusia atas penindasan—oleh al-Qur'an, semua kejahatan ini disebut sebagai *fitnah*—oleh kelompok manusia lainnya. Dalam QS al-Anfal [8], ayat 55-57, misalnya, Allah berfirman:

"Sesungguhnya makhluk bergerak yang bernyawa yang paling buruk dalam pandangan Allah ialah orang-orang kafir (yakni, yang menolak kebenaran) karena mereka tidak beriman. (Yaitu) orang-orang yang terikat perjanjian dengan kamu, kemudian setiap kali berjanji, mereka mengkhianati janjinya, sedang mereka tidak peduli (kepada Allah). Maka, jika engkau (Muhammad) mengungguli mereka dalam peperangan maka cerai-beraikanlah orang-orang yang di belakang mereka, agar mereka mengambil pelajaran."

Mudah kita dapati bahwa setiap ayat yang memerintahkan kaum Muslim untuk berperang atau memerangi orang selalu ditempatkan dalam konteks seperti ini. (Pembahasan ringkas, tetapi mencukupi dapat dibaca dalam M. Quraish Shihab, *Ayat-Ayat Fitnah: Sekelumit Keadaban Islam di Tengah Purbasangka*, PSQ dan Lentera Hati, 2000, Jakarta)

Hal ini diperkuat dengan ayat-ayat yang mengajarkan agar kita berbuat baik dan adil serta memaafkan, bahkan terhadap kaum kafir, selama mereka tak memerangi,

mengganggu, atau mengkhianati perjanjian dengan kaum Muslim. Di bawah ini salah satu contohnya:

Allah tidak melarang kamu berbuat baik dan berlaku adil terhadap orang-orang yang tidak memerangimu dalam urusan agama dan tidak mengusir kamu dari kampung halamanmu. Sesungguhnya Allah mencintai orang-orang yang berlaku adil. Sesungguhnya Allah hanya melarang kamu menjadikan mereka sebagai kawanmu, orang-orang yang memerangi kamu dalam urusan agama dan mengusir kamu dari kampung halamanmu serta membantu (orang lain) untuk mengusirmu. Barang siapa menjadikan mereka sebagai kawan, mereka itulah orang yang zalim. (QS al-Mumtahanah [60]: 8-9)

Begitupun, peperangan dan kekerasan harus dihentikan segera setelah kelompok yang melakukan fitnah siap maju ke meja perundingan.

Dan perangilah mereka itu sampai tidak ada lagi fitnah, dan ketundukan hanya bagi Allah semata. Jika mereka berhenti maka tidak ada (lagi) permusuhan, kecuali terhadap orang-orang zalim. (QS al-Baqarah [2]: 193)

Di dalam ayat yang lain, Allah menegaskan keharusan kita mengutamakan perdamaian di atas peperangan:

Akan tetapi, jika mereka cenderung pada perdamaian, hendaklah kalian juga condong padanya (perdamaian). Dan bertawakallah kepada Allah. Sesungguhnya Dia Maha Mendengar dan Maha Mengetahui. (QS al-Anfal [8]: 61)

Di luar itu, banyak ayat-ayat lain yang menunjuk kepada tidak adanya paksaan dalam beragama, ayat-ayat dan hadis-hadis tentang aturan dan norma-norma perang dan lain sebagainya.

Salah satu ayat yang sering dipakai untuk menunjukkan sifat kekerasan, pemaksaan dan intoleransi Islam adalah ayat tentang perintah membunuh orang kafir itu (QS al-Taubah [9]: 5). Mari kita bahas. Jika kita baca ayat tersebut dalam satu rangkaian dengan ayat-ayat sebelumnya, maka butir utama ayat tersebut sesungguhnya adalah larangan membunuh/berperang di bulan Muharram. Maka, setelah bulan Muharram, Allah membuka kembali izin perang. Dengan kata lain, tekanan ayat tersebut adalah kebolehan berperang setelah bulan haram. (Dan, seperti dikatakan para ahli tafsir, termasuk al-Maraghi, semua itu hanya berlaku jika syarat umum kebolehan memerangi ada, yakni bahwa mereka terus melakukan agresi atau penindasan).

"*Apabila sudah habis bulan-bulan Haram itu, maka bunuhlah orang-orang Musyrikin itu di mana saja kamu jumpai mereka, dan tangkaplah mereka. Kepunglah mereka dan intailah di tempat pengintaian. Jika mereka bertobat dan mendirikan shalat dan menunaikan zakat, maka berilah kebebasan kepada mereka untuk berjalan. Sesungguhnya Allah Maha Pengampun lagi maha Penyayang.*" (QS al-Taubah [9]: 5)

"*Dan jika seorang di antara orang-orang Musyrikin itu meminta perlindungan kepadamu, maka lindungilah ia supaya ia sempat mendengar firman Allah, kemudian antarkanlah ia ke tempat yang aman baginya. Demikian itu disebabkan mereka kaum yang tidak mengetahui.*" (QS al-Taubah [9]: 6)

Ayat 9: 5 memberi kesan tidak ada toleransi kepada yang tidak menerima Islam. Ayat 9: 6 menurut sebagian mufasir dan fukaha memansukhkan/membatalkan 9:5.

Sebaliknya, ada juga yang menafsirkan justru 9: 5 yang memansukhkan 9: 6. Mufasir lain mengatakan kedua ayat itu memberikan pilihan kepada Musyrikin, yaitu memeluk Islam dan selamat atau menyerah, minta suaka dan meninggalkan Makkah di bawah perlindungan tentara Islam. Cukup membingungkan, bukan?

Kalau lihat konteks ayat-ayat peperangan dalam al-Qur'an, yang lebih mungkin kedua ayat memberikan opsi: dengan suka rela masuk Islam (dan sudah pasti aman), atau (kalau tak mau masuk Islam) keluar Makkah sebagai hukuman atas pengkhianatan mereka dalam bentuk pelanggaran perjanjian (*asbāb/sya'n nuzūl al-āyah*)

Alternatif tafsir lain, ayat 6 berlaku atas Musyrik yang tak melanggar perjanjian damai dan tak ikut mendukung pelanggar perjanjian. Mereka tetap boleh tinggal di Makkah.

Perjanjian yang dimaksud adalah Perjanjian Hudaibiyah. Disepakati perdamaian selama 10 tahun. Tapi, kaum Musyrik tetap menindas kaum Muslim yang ada di Makkah. Nah, Nabi memberi tenggang waktu 4 bulan Haram untuk mereka kembali menaati perjanjian. Setelah itu, bagi yang tetap melanggar atau mendukung pelanggar, harus diperangi, dan seterusnya. Akhirnya, ketika terjadi Fathu Makkah, malah tak terjadi pertumpahan darah. Musyrikin menyerah. Sebagian mereka masuk Islam, sebagian (yang tak terlibat pengkhianatan) dilindungi, sebagian lagi (yang terlibat pengkhianatan dan tetap tak mau masuk Islam) hengkang dari Kota Makkah.

Ini juga alasan kenapa Rasul membiarkan sebagian Muslim yang diusir dari Makkah membegali kafilah Muslim pasca Perjanjian Hudaibiyah. Karena Musyrikin duluan mengkhianati perjanjian damai itu.

Di bawah ini saya nukilkan juga tafsir atas ayat lain tentang perang yang juga sering disalahpahami:

"*Dan perangilah kaum Musyrikin itu semuanya sebagaimana mereka pun memerangi kamu semuanya.*" (QS al-Taubah [9]: 36)

Ternyata para mufasir justru tidak membenarkan kita membunuh semua orang Musyrik atau kafir. Hanya orang kafir *harbi* saja yang boleh dibunuh dan bukan semuanya.

Lalu bagaimana menjawab klaim bahwa ayat ini memerintahkan kita membunuh semua orang Musyrik? Untuk itu, ada tiga jawaban yang bisa diajukan.

Menurut al-Thabari, makna *kāffah* itu bukan menunjukkan perintah untuk membunuh seorang Musyrik. Tapi, yang dimaksud dengan *kāffah* di sini adalah pihak umat Islam dan bukan orang kafir. Maksudnya, dalam memerangi orang kafir, wajiblah semua umat Islam secara keseluruhan (*kāffah*) untuk ikut serta. Sebab, orang kafir pun secara keseluruhan (*kāffah*) juga ikut serta dalam memerangi umat Islam.

Sedang menurut *Tafsīr al-Qurtubī*, kalaupun makna lafal ini mau dipaksakan sebagai dasar untuk membunuh semua orang Musyrik, maka ada pendapat ulama tafsir lain yang menyebutkan bahwa ayat ini sudah di-*nasakh*, alias dihapus keberlakuannya.

Dr. Yusuf al-Qaradawi menjelaskan bahwa yang dimaksud dengan *kāffah* dalam ayat ini adalah sebatas orang-orang Musyrik yang disebutkan dalam ayat tersebut, yakni pada waktu dan peristiwa tersebut.

Masih terkait dengan tuduhan yang sama, kali ini dikaitkan juga dengan apa yang didakwakan sebagai ajaran teror dalam Islam, para pendakwa menyitir ayat al-Qur'an, sebagai berikut:

"*Dan siapkanlah untuk menghadapi mereka kekuatan apa saja yang kamu sanggupi dan dari kuda-kuda yang ditambat untuk berperang (yang dengan persiapan itu) kamu menggentarkan musuh Allah, musuhmu dan orang-orang selain mereka yang kamu tidak mengetahuinya; sedang Allah mengetahuinya. Apa saja yang kamu nafkahkan pada jalan Allah niscaya akan dibalas dengan cukup kepadamu dan kamu tidak akan dianiaya (dirugikan)*" (QS al-Anfal [8]: 60).

Jika dilihat dari kalimatnya, Allah tak menggunakan kalimat "agar (dengan persiapan itu) kamu mengalahkan atau menumpas musuh", melainkan "menggentarkan (membuat takut) musuh." Tak sulit untuk dipahami bahwa ayat yang memerintahkan pengerahan kekuatan tersebut, sebaliknya dari merupakan perintah menebar teror, justru merupakan upaya pencegahan perang (*deterrent*). Seringkali kelemahan suatu pihak dapat menjadi pengobar semangat musuh untuk menyerang. Tapi jika musuh kuat, orang akan berpikir seribu kali untuk menyerang, lalu mau mempertimbangkan perundingan untuk menyelesaikan konflik yang ada.

Akhirnya, di bawah ini saya ringkasan bagian pertama tulisan/esai Caner K. Dagli dalam *The Study Quran*-nya Seyyed Hossein Nasr tentang syarat-syarat kebolehan perang dalam Islam.

1. Untuk melindungi dan menegakkan agama 2. Tidak terbatas melindungi agama Islam saja tetapi juga Kristen, Yahudi, Shabi'in, dan lain-lain (Catatan tambahan: Ada riwayat bahwa Perang Mu'tah dan Tabuk juga didorong oleh motif melawan kecenderungan tiranik Kaisar Heraklius yang berkuasa pada waktu itu. Bahkan bagi warga Kristen mayoritas sendiri, Kaisar Heraklius tak disenangi karena gaya hidupnya yang ekstravagan dan melanggar ajaran-ajaran Kristen sendiri. 3. Perang hanya boleh untuk membela diri dari agresi musuh (defensif).

Sebenarnya, masih ada beberapa kasus yang dapat dibahas sehubungan dengan apa yang disebut-sebut kekerasan yang terjadi terkait dengan Nabi. Misal, terkait kisah tentang pembunuhan yang disebut-sebut sebagai diperintahkan oleh Nabi atas para penistanya. Cukup kiranya dalam tulisan pendek ini dicatat bahwa selain ada kemungkinan kelemahan/kerancuan dalam periwayatannya, dalam analisis yang lebih teliti terbuka kemungkinan bahwa para penista itu dibunuh atau terbunuh dalam pertempuran/bentrokan akibat sikap ofensif si penista, bukan akibat penistaan itu sendiri. Karena, pada kenyataannya, Nabi membiarkan hidup penista seperti Musailamah yang sejauh membuat al-Qur'an palsu yang amat melecehkan, atau bahkan

Abdullah bin Ubay bin Salam yang diketahui munafik, dibiarkan hidup bebas (bahkan Nabi ikut menyalatkan ketika Abdullah meninggal dunia).[]

Bab XXVIII

Kata Akhir: Agama dan Spiritualitas

"Hamzah Fansuri berada di Mekkah,
mencari Tuhan di Baitul Kakbah,
dari Barus ke Kudus terlalu payah,
akhirnya dijumpai di dalam rumah."
—Hamzah Fansuri dalam *Syair Perahu*

Sebuah truisme saja sesungguhnya. Beragama, betapapun melibatkan fisik dalam menjalankan ritual-ritualnya, adalah urusan "rumah", urusan hati yang ada di dalam diri. Urusan rohani. Ritual, seberapa pun pentingnya dalam kehidupan keagamaan, adalah simbol. Paling jauh adalah aktivitas yang membantu pelakunya mengoperasikan kerohaniannya dengan lebih baik. Betapapun juga terkait etika, hukum, politik, dan

soal-soal "profan" lainnya, puncak keberagamaan selalu berada di alam rohani.

Agama memang tak pernah bisa dilepaskan dari kerohaniahan (spiritualitas). Agama tanpa spiritualitas bukanlah agama, hanya simbol-simbol tanpa makna. Dan, karenanya, tak melahirkan dampak apa-apa. Bahkan sungguh tak perlu ada keraguan untuk mengatakan: *alpha-omega* agama adalah kerohaniahan. Bermula dari janji keimanan kepada Tuhan, yang diikrarkan saat (cikal) manusia masih bersifat rohani, dan berakhir pada ketika manusia menjadi sepenuhnya rohani lagi setelah mati. Fakta ini disinggung dalam sebuah hadis: "*Manusia (ketika hidup di dunia ini) sesungguhnya dalam keadaan tertidur. (Baru) ketika mati, mereka terjaga.*" Melanjutkan itu, Nabi masih mengajarkan: "*(Maka, agar kalian terus terjaga) matilah sebelum kalian mati.*" Dalam ungkapan Jawa: *Mati sakjroning urip*. Yakni, mati secara fisik, agar yang tinggal adalah rohani kita. Agar, meski masih dalam selubung fisik, kita tak pernah kehilangan kontak dengan yang rohani. Toh, seperti ditekankan oleh Teilhard de Chardin, "Kita bukanlah makhluk manusia yang memiliki pengalaman spiritual. Kita adalah makhluk spiritual yang menjalani pengalaman manusia." Dalam kerangka ini, jasad manusia hanyalah kendaraan dalam menggali makna-makna spiritual dalam perjalanan hidupnya di alam fisik. Karena, pada puncaknya, yang esensial bagi manusia adalah makna dari pengalaman-fisiknya itu.

Pemahaman tentang dominasi aspek kerohaniahan dalam agama seperti ini paling baik disimbolkan

dalam peristiwa pengurbanan Nabi Isma'il (atau Ishaq, dalam sebagian catatan) oleh Nabi Ibrahim, ayahnya. Ibadah kurban adalah sebuah ritus yang memberikan pelajaran simbolik akan keikhlasan dan kepasrahan/ kelurusan (*hanīfiyyah*) dari Ibrahim dan Ismail (Ishaq). Ia memang sepenuhnya melibatkan aspek batin atau kerohaniahan manusia Ibrahim dan anaknya, dan bukan ritual pengurbanan yang bersifat fisik belaka. Bahkan, kenyataan bahwa pengurbanan anak manusia itu sendiri dibatalkan oleh Tuhan dan digantikan dengan seekor domba, membuktikan bahwa yang bersifat fisik hanyalah simbol belaka. *"Daging-daging dan darah (hewan kurban) tak sekali-kali dapat mencapai Allah, tetapi ketakwaan (kesadaran keilahian) (yang mendasari ibadah kurban itu)-mu itulah yang akan mencapai-Nya."* (QS al-Hajj [22]: 37). Yakni, kesadaran keilahian yang sepenuhnya bersifat maknawi atau rohani itu. Dan tak ada orang yang mampu dengan begitu dahsyat mengungkapkan sifat sepenuhnya spiritual dari ibadah kurban ini sebaik Søren Kierkegaard, dalam karyanya yang berjudul *Fear and Trembling*.

Manusia, betapapun berjalan di muka bumi yang dibatasi oleh ruang dan waktu, memang sesungguhnya hidup di alam makna (spiritual). Semua manusia dicipta dengan fitrah atau tabiat bawaan spiritual. Masalahnya hanyalah, apakah fitrah itu diaktualkan atau tidak, antara lain lewat berbagai latihan-latihan spiritual dan asketisme (sikap hidup pihatin) yang membersihkan cermin-rohaninya. Pada puncaknya, kita baru boleh bicara tentang aspek-aspek lahir atau "profan" agama, seperti

hukum, juga politik, dalam kerangka esensi spiritual ini. Lebih jauh lagi, jika tidak dilambari makna-makna-makna spiritualnya, maka *concern-concern* keduniaan kita yang "profan" itu akan kehilangan fungsinya. Malah, seperti makin banyak kita lihat belakangan ini, ia jadi sumber kerusakan dan perusakan. Fenomena agama tanpa spiritualitas inilah yang belakangan ini banyak mengemuka dalam *concern-concern* sementara kelompok-kelompok keagamaan. Maka kita lihat, penerapan hukum dan pergulatan politik—yang tak jarang melahirkan kekerasan—menjadi wajah paling menonjol fenomena keagamaan. Sadar atau tidak, kelompok-kelompok keagamaan seperti ini justru telah melucuti politik dan hukum dari nilai-nilai dasar agama. Sadar atau tidak, agama dalam cara ini cuma diletakkan sebagai dalih, suatu pelengkap penderita bagi upaya-upaya mereka yang lebih didominasi *vested interest* (kepentingan diri) pribadi atau kelompok, kalau malah bukan nafsu angkara murka.

Ya, agama itu spiritualitas. Dari spiritualitas lahir moralitas dan rahmat (cinta kasih) bagi alam semesta. Maka, meski boleh jadi bersinggungan dengan politik, ia tak boleh dijadikan ideologi. Jika agama dijadikan ideologi, maka *front-front* konflik akan terbuka: baik dengan pengikut agama yang sama, apalagi pengikut agama dan kelompok lain. Maka, agama perlu dikembalikan kepada posisinya sebagai panduan kegiatan pembersihan hati seara terus-menerus, panduan moral dan pendorong amal-amal saleh: sebagai rahmat atas semesta alam.

Dalam posisi ini, kita justru telah menempatkan agama dalam posisinya yang paling mulia. Yakni bukan dengan mengungkungnya dalam domain sakral yang terpisah total dari domain profan, melainkan—tanpa menjadikannya bersifat totalitarian—membuatnya secara alami merembesi semua *concern* kemanusiaan. Selebihnya, kita perlu memberi tempat yang semestinya kepada penalaran manusia, kepada ilmu dan akal—yang, *nota bene* adalah anugerah Tuhan juga—untuk menjawab persoalan-persoalan teknis keduniaan manusia. Hukum (dalam Islam disebut *fiqh*), juga politik, harus diarahkan oleh *maqāshid al-syarī'ah*, oleh tujuan-tujuan moral penetapannya—kebaikan dan keadilan—dalam konteks yang pas (*appropriate*). Karena, nilai-nilai spiritual, moral, dan kebaikan bersifat universal, sedangkan hukum—yang dimaknai secara sempit dan, tak bisa tidak, juga merupakan hasil ijtihad (upaya-upaya keras untuk mengambil kesimpulan yang sesuai dasar-dasar tekstual yang disepakati kebenarannya)—bisa bersifat divisif jika tak disejalankan dengan nilai-nilai rasional-universal tersebut.

Apakah ini sekularisme? Sama sekali bukan, apalagi jika sekularisme dipahami sebagai larangan bagi agama untuk ikut campur dalam aspek-aspek keduniaan kehidupan manusia. Justru sebaliknya, dengan mengembalikan spiritualitas kepada agama, dan menempatkannya dalam fungsi sebagai pandu moral, agama dapat secara alami dan damai ikut mewarnai pembentukan hukum, bahkan politik, dan semua saja

concern-concern keduniaan. Karena sesungguhnya, baik agama maupun hukum dan politik, kesemuanya itu dimaksudkan untuk membantu manusia agar dapat meraih kehidupan yang baik/bahagia (yang, dalam sejarah filsafat, biasa disebut sebgai *the good life*). Hanya dengan menempatkan spiritualitas atau kerohanian sebagai lambaran, bukan saja kita telah mengembalikan fungsi agama ke tempat yang semestinya, *concern-concern* keduniaan justru akan meraih kembali nilai-sakralitasnya dan menjadikannya mendorong ke arah kehidupan kemanusiaan yang lebih (benar-benar) manusiawi. Sekali lagi, bukan dengan mempromosikan totalitarianisme agama, melainkan dengan keyakinan bahwa akal (juga sains) dan demokrasi (musyawarah) sesungguhnya hanyalah alat-alat yang baik untuk memahami "suara Tuhan". Dan kita yang menjadi warga negara Indonesia, harus bersyukur karena telah memiliki Pancasila sebagai dasar negara, yang telah terbukti dapat menjadi wadah yang ideal bagi pengaturan hubungan antara agama dan politik/hukum dengan cara yang, menurut saya, paling bisa diterima.[]

Apendiks

Apa Itu Tasawuf?

Suatu pagi, setelah shalat jamaah subuh, penglihatan Rasulullah tertumbuk pada seorang anak muda—Haritsah ibn Malik ibn Nu'man al-Anshari. Kurus dan pucat, kedua matanya sembap, dia tampak seperti linglung dan tak bisa tetap berdiri. "Bagaimana keadaanmu?" Tanya Rasulullah. "Saya telah sampai pada keimanan tertentu," si anak muda menyahut. "Apakah tanda-tanda keimananmu?" Nabi bertanya lagi. Anak muda itu menjawab bahwa keimanannya telah menenggelamkan-nya ke dalam kesedihan, sehingga membuatnya tak bisa tidur di malam hari (dan harus mengisinya dengan beribadah) dan membiarkan dirinya merasakan lapar dan dahaga di siang hari (dalam berpuasa). Keadaan itu juga telah sepenuhnya menceraikannya dari dunia ini dan segala urusannya sedemikian, sehingga seolah-

olah dia dapat melihat 'Arasy Allah telah ditegakkan untuk memulai perhitungan atas (amal-amal) umat manusia, dan bahwa ia bersama seluruh manusia telah dibangkitkan dari kematian. Dikatakannya pula bahwa pada saat itu pun ia merasa dapat melihat para ahli surga menikmati karunia-karunia Allah, dan para ahli neraka menderita siksaan-siksaannya dan bahwa ia dapat mendengar gemuruh jilatan apinya." Mendengar itu Nabi menoleh kepada para sahabatnya seraya berkata, "Ini adalah seseorang yang hatinya telah disinari dengan cahaya keimanan oleh Allah." Lalu Nabi pun berkata kepada si anak muda, "Pertahankan keadaanmu ini, dan jangan biarkan ia lepas darimu." "Berdoalah bagiku," sahut si anak muda, "agar Allah mengaruniaiku dengan *syahādah*."

Syahdan, tak lama setelah pertemuan itu, sebuah peperangan meletus, dan si anak muda ikut serta. Dia mendapatkan *syahādah* yang didambakannya.

Hadis di atas seringkali dikutip orang sebagai salah satu petunjuk mengenai tradisi tasawuf di zaman Nabi *Shallallâhu 'alaihi wa ālihi wa sallam*. Muhammad Iqbal, pujangga Muslim dari Anak-Benua India itu, malah menyebutnya sebagai semacam penelitian yang dilakukan oleh sang Nabi atas gejala psikologis—tepatnya gejala spiritual—yang belakangan lebih dikenal sebagai gejala sufistik itu. Kisah di atas sekaligus bisa menjadi ilustrasi bagi pemahaman makna *ihsân* yang dianggap sebagai dasar penghayatan kesufian dan, bersama iman dan Islam, membangun trilogi kelengkapan prinsip-prinsip

agama Islam. Seperti telah banyak diketahui, terungkap dalam hadis masyhur yang lain—biasa disebut Hadis Jibril—bahwa lewat Jibril al-Amin, para sahabat telah diajar makna *ihsân* sebagai: "(Dengan mata-batinnya, diungkapkan dengan kata "seolah-olah") kamu beribadah dalam keadaan melihat Allah dan, kalau pun kamu tak dapat melihat-Nya, (yakinlah bahwa) Allah melihatmu".

Dalam takwilnya yang khas, Ibn 'Arabi memahami potongan hadis tersebut sebagai berikut: "Kamu beribadah dalam keadaan seolah-olah melihat Allah dan, jika kamu meniadakan dirimu, maka kamu akan dapat melihat-Nya, maka Allah pun melihatmu". (Jadi, sebagai ganti membaca *fa in lam takun tarâhu, fa innahu yarâka*, Ibn 'Arabi membacanya *fa in lam takun, tarâhu*[1], *fa innahu yarâka*). Kiranya, dalam perspektif Ibn 'Arabi ini, Haritsah dalam kisah di atas merupakan contoh orang yang telah bisa mencapai tataran (*maqām*) peniadaan diri. Ya, dirinya hilang dalam Dia yang dia sembah, dalam cinta penuh ketulusan kepada-Nya.

Lalu, untuk kesekian kalinya kita pertanyakan, apa sejatinya tasawuf itu?

Amat banyak rujukan disampaikan oleh para ahli terhadap asal-muasal istilah tasawuf ini. Dalam berbagai buku teks tasawuf, kata ini biasanya dirujukkan kepada

---

1 Menurut Syaikh al-Akbar, salah satu isyarat yang ditangkap oleh kaum *'ārif* dari hadis ini adalah bahwa penyaksian terhadap-Nya tidak mungkin terjadi kecuali dengan peniadaan-diri (*fanā'*). Ibn 'Arabi memiliki penjelasan yang khas kenapa ungkapan *fa in lam takun tarāhu* yang di dalamnya kata *tarāhu* ditulis dengan "alif" bisa dipahami sebagai *fa in lam takun, tarahu* (tanpa "alif").

beberapa kata dasar. Termasuk di dalamnya *shaff* (baris, dalam shalat) karena dianggap kaum sufi berada dalam *shaff* pertama dalam shalat. Atau *shûf*, yakni bahan wol atau bulu domba kasar yang biasa mencirikan pakaian kaum sufi. Atau juga dari *ahl al-shuffah*, yakni para *zâhid* (pezuhud) dan *'âbid* (ahli ibadah) yang tak punya rumah dan tinggal di serambi masjid Nabi. Ada juga yang mengaitkannya dengan nama sebuah suku Badui yang memiliki gaya hidup sederhana, yakni Bani Shufa. Meski jarang, sebagian yang lain mengaitkan asal-muasal istilah ini dengan *sophon*, atau *sufa*, atau *sufin*, yang bermakna pelayanan kegerejaan (kerahiban). Jabir ibn Hayyan—seorang alkemis yang disebut-sebut sebagai murid Imam Ja'far Shadiq—dikatakan mengaitkan istilah ini dengan *shufâ'*, yang bermakna penyucian sulfur merah.

Di dalam berbagai buku tasawuf, menurut Abdul Qadir al-Suhrawardi, ada lebih dari seribu definisi istilah ini. Tapi, pada umumnya, berbagai definisi itu mencakup atau mengandung makna *shafā'* (suci), *wara'* (kehati-hatian ekstra untuk tidak melanggar batas-batas agama), dan *ma'rifah* (pengetahuan ketuhanan atau tentang hakikat segala sesuatu). Tapi, kepada apa pun dirujukkan, semua sepakat bahwa kata ini terkait dengan akar *shafâ'* yang berarti suci. Pada gilirannya, ia akan bermuara pada ajaran al-Qur'an tentang penyucian hati.

"Demi *nafs* (jiwa) dan penyempurnaan (penciptaan)-nya ... Pasti berbahagialah orang-orang yang menyucikannya. Dan telah sengsaralah orang-orang yang mengotorinya." (QS. al-Syams [91]: 7-10)

Kata menyucikan (*zakkā*) yang dipakai ayat di atas berasal dari akar kata yang juga membentuk salah satu ungkapan-kunci tasawuf, yaitu *tazkiyat al-nafs* (penyucian jiwa, yakni penyucian jiwa dari dosa-dosa yang menutupi hati kita, lalu memenuhinya dengan kebaikan-kebaikan, sehingga pada puncaknya orang selalu memiliki akses terhadap panduan cahaya Allah yang ada di dalam hati kita). Lebih jauh dari itu, dalam kosa kata tasawuf istilah ini biasa disinonimkan dengan *tashfiyah*—lagi sebuah kata benda bentukan (*mashdar*) dari akar-kata *shafâ'*.

Salah satu yang mencirikan tasawuf dari upaya keberagamaan biasa adalah bahwa tasawuf memperkenalkan suatu disiplin yang disebutkan sebagai *suluk*. Dalam suluk tercakup penyelenggaraan ibadah secara *iḫsān* seperti dirujuk di atas, yang dihasilkan melalui penerapan *mujāhadah*—upaya keras penaklukan jiwa rendah (*al-nafs al-ammārah bi al-sū'*) meliputi penanaman *zuhud* (pembatasan konsumsi sampai tingkat seminimum mungkin), *sahar* (mengurangi tidur, *shamt* (mengurangi bicara), dan *'uzlah* (mengurangi pergaulan)—serta *riyādhah* (pelaksanaan berbagai ibadah sunnah, sebagai tambahan yang wajib, termasuk berbagai macam zikir, doa, dan sebagainya.

Terkait dengan ini, dalam satu hadis qudsi Allah berfirman:

"Siapa yang memusuhi wali-Ku, maka Aku mengumumkan perang terhadapnya dari-Ku. Tidak ada yang paling Aku cintai dari seorang hamba kecuali beribadah kepada-Ku dengan sesuatu yang telah Aku wajibkan kepadanya. Adapun jika

hamba-Ku selalu melaksanakan perbuatan sunah, niscaya Aku akan mencintanya. Jika Aku telah mencintainya, maka (Aku) menjadi pendengarannya yang dia mendengar dengannya, menjadi penglihatan yang dia melihat dengannya, menjadi tangan yang dia memegang dengannya, menjadi kaki yang dia berjalan dengannya. Jika dia memohon kepada-Ku, niscaya akan Aku berikan dan jika dia minta ampun kepada-Ku, niscaya akan Aku ampuni, dan jika dia minta perlindungan kepada-Ku, niscaya akan Aku lindungi."

Seorang sufi yang telah menjadi wali (kekasih)-Nya akan hidup tenteram dan bahagia dalam naungan Kekasih-Nya, bahkan saat sedang hidup di dunia ini. Bukan saja apa yang dia maui selalu bisa diperolehnya, doa-doanya dikabulkan, dosa-dosanya diampuni, dan keselamatan selalu mengikuti-Nya. Sufi hidup dalam hubungan saling cinta dengan Allah. Seperti difirmankan-Nya, dia akan menjadi bagian dari suatu kaum yang Allah sendiri sampaikan: *"...yang Allah mencintai mereka dan mereka pun mencintai-Nya..."* (QS. al-Maidah [5]:74)

Promosinya atas hubungan penuh cinta antara hamba dan Allah Swt. inilah yang menyebabkan tasawuf juga disebut sebagai mazhab cinta.

Hal yang harus diperhatikan dalam menjalani *suluk*—kalau tak malah menjadi ciri-kedua tasawuf—adalah bahwa proses penyucian hati harus juga melibatkan pengorbanan diri demi kepentingan orang banyak. Yakni menyelenggarakan amal-amal saleh, mencakup semua tindakan untuk berkontribusi dalam memperbaiki kehidupan sosial di lingkungan kita.

Dalam hadis yang dikutip di awal tulisan ini, hal itu tampak dalam semangat yang lahir pada diri Haritsah untuk mati syahid. Bukannya menikmati kebahagiaan penyingkapan spiritual itu secara sendirian (egois), dia siap mengorbankan dirinya demi tegaknya kebenaran dan kebaikan bagi orang banyak. Meski itu berarti dia harus mati syahid. Penting untuk dipahami di sini bahwa *syahid* berarti penyaksi. Kata ini memiliki akar kata yang sama dengan *musyahadah*—sebagai puncak setiap perjalanan tasawuf—yakni menyaksikan ("bermuka-muka" dengan) Allah Swt. sebagai puncak pengalaman tasawuf.[]

Sumber Tulisan

Aku dan Islamku ... | (Tulisan ini awalnya berjudul "Andai Aku Seorang Muslim Liberal", sebuah makalah yang dipresentasikan di KKA Paramadina dan Peluncuran Buku Wajah Liberal Islam di Indonesia, di Aula Universitas Paramadina, 18 Juli 2002. Saya sunting seperlunya untuk buku ini untuk menjadikannya lebih umum)

1. **Dunia Kita yang Sedang Meluruh** | (Dengan judul yang sama, tulisan ini pernah dimuat di *Kompas* pada Rabu, 11 Juni 1986)
2. **Negeri Tuna Budaya** | (*Kompas*, 9 Januari 2016)
3. **Zaman Kacau** | (*Majalah Tempo*, 28 Februari 2016)
4. **Akar Ideologis Radikalisme** | (Pernah dimuat di *Kompas*, 29 Januari 2015 dengan judul "Akar Ideologis Terorisme")
5. **Takfirisme: Asal-Usul dan Perkembangannya** | (Berasal dari bahan yang ditulis sebagai pengantar diskusi di Ciputat School, 25 April 2014)

6. **Akal, Imajinasi, dan Pengalaman Tasawuf** | (Dengan penyuntingan seperlunya, tulisan "Imajinasi, Sastra, dan Spiritualitas Islam" pernah dimuat di *Kompas*, 3 Desember 2003)
7. **Beragama dengan Akal** | (Pengembangan dan penyuntingan seperlunya dari artikel "Kebebasan Berpikir dalam Islam: Sebuah Diskusi tentang Posisi Akal dalam Beragama", yang pernah dipresentasikan dalam seminar Kebebasan Berpikir dan Berekspresi dalam Islam, di Departemen Filsafat, Fakultas Ilmu Pengetahuan Budaya, Universitas Indonesia, pada 13 September 2005)
8. **Hermeneutika dan Teks Agama** | (Berasal dari penyuntingan dan pengembangan artikel "Hermeneutika dan Ta'wil: Tanggapan Haidar Bagir untuk Sukidi", *Republika*, 27 April 2002; dan "Hermeneutika dan Teks Agama", yang disampaikan pada Seminar Nasional Hermeneutika Al-Quran: Pergulatan tentang Penafsiran Kitab Suci, yang diselenggarakan oleh LPPI-UMY pada 10 April 2003)
9. **Tentang Takwil** | (Berasal dari penyuntingan dan pengembangan artikel "Hermeneutika dan Ta'wil: Tanggapan Haidar Bagir untuk Sukidi", *Republika*, 27 April 2002; dan "Hermeneutika dan Teks Agama", yang disampaikan pada Seminar Nasional Hermeneutika Al-Quran: Pergulatan tentang Penafsiran Kitab Suci, yang diselenggarakan oleh LPPI-UMY pada 10 April 2003)
10. **Peran Filsafat Islam dalam Rekonstruksi Ilmu dan Kehidupan** | (Berasal dari tulisan yang berjudul "Dari Kearifan Perenial ke Dialog Peradaban: Perspektif Muslim", yang dimuat dalam buku M. Nur Ichwan dan Ahmad Muttaqin [ed.] "Islam, Agama-Agama, dan Nilai Kemanusiaan [Yogyakarta: CISForm, 2013])
11. **Peran Pemikiran Keagamaan dalam Sains** | (Berasal dari pengembangan dan penyuntingan seperlunya atas atas pengantar penulis bagi buku karya Mulyadhi Kartanegara, *Integritas Ilmu: Sebuah Rekonstruksi Holistik*, Arasy, 2015)

juga dari "Persaudaraan Manusia dan Makhluk-Makhluk Selebihnya", yang ditulis sebagai Epilog atas buku Jusuf Sutanto, *Spiritual Wisdom* [Jakarta: Hikmah, 2006])

12. **Wawancara: "Agama Itu Akal"** | (Berasal dari wawancara oleh Kajian Islam Utan Kayu, 6 Desember 2001)
13. **Postmodernisme dan Penafsiran Islam yang Lebih Terbuka** | (*Jurnal Ulumul Quran*, No.1 Vol. 5 1994, halaman 3)
14. **Relativitas Mazhab-Mazhab dalam Islam** | (Tulisan belum dipublikasikan)
15. **Menegakkan *Wasathiyyah*** | (Tulisan belum dipublikasikan)
16. **Aliran Sesat atau Aliran Sempalan?** | (Pernah dimuat di *Majalah Adil*, edisi 27, tahun 2007)
17. **Dialog Sunni-Syiah** | (Berasal dari penyuntingan beberapa artikel: "Syiah dan Kerukunan Umat", Republika, 20 Januari 2012; "Sekali lagi, Syiah dan Kerukunan Umat: Tanggapan untuk Muhammad Baharun dan Fahmi Salim", *Republika*, 27 Januari 2012; dan "Proporsional Menyikapi Fatwa", *Republika*, 27 November 2012)
18. ***Wa'tashimū bi H̲abl Allāh Jamī'an*** | (*Republika*, 2 November 2012)
19. **Wawancara: "Sejarah Sunni-Syiah adalah Sejarah Perdamaian"** | (Berasal dari wawancara yang diterbitkan dalam situs *Madina Online*, 30 November 2015)
20. **Islam, Dialog Agama, dan Peradaban** | (Diambil dari tulisan "Peran Filsafat Islam dan Timur dalam Rekonstruksi Paradigma Sains dan Peradaban Baru")
21. **Islam dan Non-Muslim** | (Tulisan ini adalah pengembangan dari "Non-Muslim Identik dengan Kafir?" yang dibuat sebagai kata pengantar buku *Pemimpin (non) Muslim* karya Muhsin Labib, [Jakarta: Tinta, 2014])
22. **Islam dan Budaya Lokal** | (Berasal dari penyuntingan artikel "Islam dan Budaya Lokal: Perspektif 'Irfan", yang dimuat dalam buku *Islam Nusantara* [Bandung: Mizan, 2014];

dan dari Kata Pengantar yang ditulis untuk buku *Surga di Andalusia* karya Maria Rosa Menocal [Jakarta: Noura, 2015)

23. **Mempromosikan Spiritualisme** | (Tulisan belum dipublikasikan)
24. **Mempromosikan Islam Cinta** | (Pernah dimuat di *Kompas*, 18 Juni 2016 dengan judul "Cinta sebagai Asas Agama")
25. **Cinta sebagai Asas Agama** | (Pernah dimuat di *Kompas*, 18 Juli 2016)
26. **Dakwah dalam Menolak Kemungkaran** | (Dengan penyuntingan seperlunya, "Dakwah vs Menolak Kemungkaran" pernah dimuat di *Kompas*, 18 Juni 2016)
27. **Menafsirkan-ulang Perang dan Kekerasan dalam Islam** | (Pengembangan dari lampiran "Peperangan dan Kekerasan dalam Islam", dalam buku penulis, *Islam Risalah Cinta dan Kebahagiaan* [Jakarta: Mizan, 2012])
28. **Kata Akhir: Agama dan Spiritualitas** | (Tulisan "Tentang Agama dan Spiritualitas" pernah dimuat di *Kompas*, 9 September 2016)

Apendiks | Apa Itu Tasawuf? | (Dikembangkan dari "Apa Itu Tasawuf" dalam *Buku Saku Tasawuf* [Bandung: Mizan, 2005])

Indeks

Paul Ricoeur, 82-84

Tentang Penulis

Haidar Bagir lahir di Surakarta, 20 Februari 1957. Dia meraih S-1 dari Jurusan Teknologi Industri ITB (1982), S-2 dari Pusat Studi Timur Tengah, Harvard University, AS (1992), dan S-3 dari Jurusan Filsafat Universitas Indonesia (UI) dengan riset selama setahun (2000-2001) di Departemen Sejarah dan Filsafat Sains, Indiana University, Bloomington, AS.

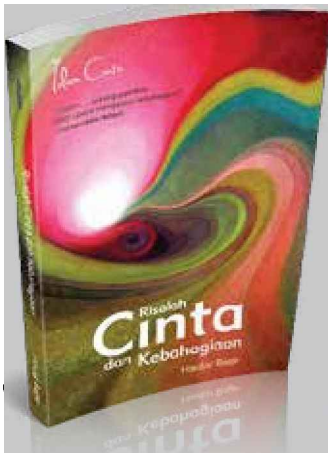
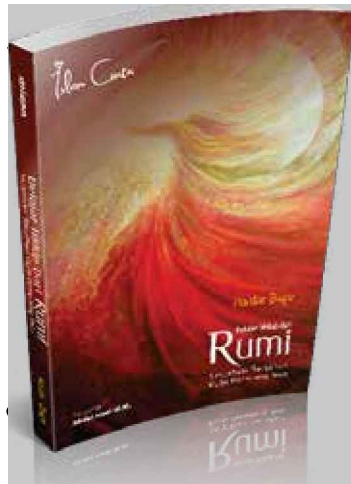
Nama penerima tiga beasiswa Fullbright ini selama beberapa tahun berturut-turut masuk di dalam daftar *500 Most Influential Muslims* (The Royal Islamic Strategic Studies Centre, 2011).

Selain sibuk mengurus yayasan pendidikan dan sosial dan menjadi presiden direktur sebuah rumah penerbitan, dia telah menulis beberapa buku di antaranya: *Buku Saku Tasawuf; Buku Saku Filsafat Islam; Buat Apa Shalat?!; Surga di Dunia, Surga di Akhirat; Era Baru Manajemen Etis; Antara al-Farabi dan Khomeini: Filsafat Politik Islam; Islam*

Risalah Cinta dan Kebahagiaan, (edisi-Inggrisnya diterbitkan oleh Kube Publishing, London, 2017) Belajar Hidup dari Rumi, Mereguk Cinta Rumi, dan *Semesta Cinta: Pengantar kepada Pemikiran Ibn 'Arabi* serta beberapa judul buku lain. Dia juga masih aktif memberikan ceramah keagamaan dan pendidikan di sejumlah instansi; menjadi pembicara di sejumlah seminar keilmuan, khususnya kajian tentang filsafat dan pemikiran Islam kontemporer. Selain itu, dia pernah menjabat sebagai Editor-in-chief Jurnal Kanz Philosopia, Jakarta; Koordinator regional International Society for Islamic Philosophy; Board member of Global Compassionate Council; dan Pendiri Gerakan Islam Cinta, serta menjadi dosen di ICAS dan STFI Sadra, Jakarta.

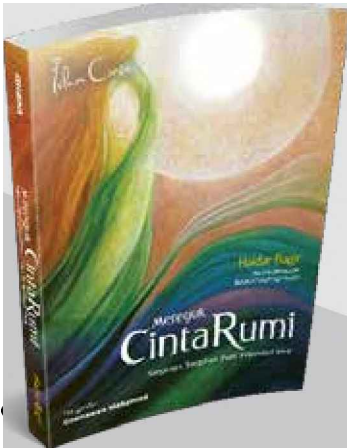
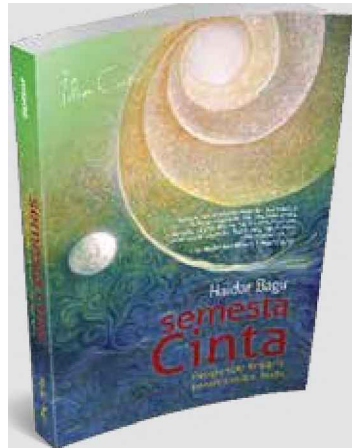
@Haidar_Bagir
www.haidarbagir.com

"... buku ini bagaikan batu asah yang menajamkan alat penggali dalam menemukan kembali kebahagiaan sejati."

—Gobind Vashdev, *Heartworker*

Risalah Cinta dan Kebahagiaan
Penulis: Dr. Haidar Bagir
Ukuran: 13 x 20 cm
Jumlah halaman: 316 (Plus Suplemen)
Harga: Rp54.000

Belajar Hidup dari Rumi
Serpihan-Serpihan Puisi Penerang Jiwa
Penulis: Dr. Haidar Bagir
Ukuran: 12 x 18 cm
Jumlah halaman: 328 hlm
Harga: Rp39.000

"Sumber tak ternilai tentang Ibn 'Arabi dalam bahasa Indonesia. Menampilkan secara sistematis, akurat, dan berdasar sumber-sumber primer, wajah sejati Ibn 'Arabi yang sepenuhnya diilhami syari'ah ...."

-Dr. Abdul Aziz Abbaci, Pengajar 'Irfan

Hiruplah
hanya cinta.
(Jalaluddin Rumi)

Mereguk Cinta Rumi
Serpihan-Serpihan Puisi Pelembut Jiwa
Penulis: Dr. Haidar Bagir
Ukuran: 12 x 18 cm
Jumlah halaman: 328 hlm
Harga: Rp39.000

Semesta Cinta
Pengantar kepada Pemikiran Ibn 'Arabi
Penulis: Dr. Haidar Bagir
Ukuran: 12 x 18 cm
Jumlah halaman: 328 hlm
Harga: Rp39.000

"Buku ini adalah salah satu upaya (penulis)-nya menyebarkan hasil pembacaan dan pengamatan yang terbimbing (wahyu, yang mengejawantah dalam perilaku teladan *Rasûlurrahmah*, Nabi Muhammad Saw.)."

—K.H. Ahmad Mustofa Bisri

"... menyentuh pertanyaan-pertanyaan yang sering bergaung di percakapan kita, juga di percakapan batin kita—pertanyaan yang kerap mengusik. Terutama di sekitar agama ...."

—Goenawan Mohamad

"Buku *Islam Tuhan, Islam Manusia* sungguh mewakili keterceraha intelektual dan spiritual secara sama-sama cemerlang ...."

—Mochtar Pabottingi

"... menarik bagi semua yang ingin tahu di mana seorang tokoh intelektual Muslim Indonesia melihat tantangan-tantangan terbesar bagi agamanya ...."

—Franz Magnis-Suseno